DIABLOS, BRUJOS Y ESPIRITUS MALEFICOS.

Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII.

Holdenis Casanova Guarda

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

145859

DIABLOS, BRUJOS Y ESPIRITUS MALEFICOS.

Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII.

HOLDENIS CASANOVA GUARDA

Ediciones Universidad de La Frontera
Diablos, Brujos y Espíritus Maléficos. (Un proceso judicial del siglo XVIII)
Inscripción Nº 91098
ISBN 956-236-060-1

Universidad de la Frontera
Avda. Francisco Salazar 01145, Casilla 54-D
Temuco,
Chile
Primera Edición
500 Ejemplares

Comité Editor
Jorge Pinto R.
Mario Bernales L.
Constantino Contreras O.

Secretaria
Myriam Balboa

Impresor
Graficasur Ltda. Fono-Fax 245677
Temuco
1994

A Molda y Armando, mis padres,
con infinita gratitud.

INDICE

		Pág.
1.-	**Introducción**	9
2.-	**Chillán, confluencia de dos mundos**	17
	- La conquista española y la no conquista mapuche.	17
	- Chillán: entorno rural y desarrollo agropecuario	28
	- Chillán: una ciudad de frontera	38
3.-	**El proceso legal: los protagonistas y las declaraciones indígenas**	59
	- Los protagonistas hispanocriollos	59
	- Los protagonistas indígenas	67
	- Las declaraciones de los acusados	73
4.-	**La brujería en el mundo cristiano**	93
	- La demonología católica	93
	- La demonización del "indio"	105
	- El orden postridentino	113
5.-	**La brujería en el mundo mapuche**	127
	- El kalku o agente maléfico	127
	- La brujería en algunos juicios coloniales	139
	- Los espíritus maléficos	150

6.- Proceso Judicial. Chillán 1749-1750 161

7.- BIBLIOGRAFIA..... 203

ABREVIATURAS

AAS	Archivo del Arzobispado de Santiago
AFCH	Archivo del Convento Franciscano de Chillán
ANS	Archivo Nacional de Santiago
BN, MM	Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina
CHCH	Colección de Historiadores de Chile
FA	Fondo Antiguo (B.N.)
RA	Fondo Real Audiencia
RChA	Revista Chilena de Antropología
RChHD	Revista Chilena de Historia del Derecho
RChHG	Revista Chilena de Historia y Geografía.

PROLOGO

¿Cuántos años pasó Holdenis Casanova preocupada de este libro? Por lo menos cuatro. Metafóricamente, podríamos decir que tejiendo su historia de *Diablos, Brujos y Espíritus Maléficos*, Holdenis Casanova se fue comprometiendo con un trabajo que le quitó parte de su tiempo, pero que logra introducirnos al complejo mundo fronterizo del Chile Colonial desde perspectivas originales y novedosas. Así, lo que al comienzo era una modesta transcripción documental, se fue transformando en una obra que acaparó toda su atención. Los más beneficiados son los lectores y los miembros de dos equipos de investigación que han trabajado con ella y que han podido aprovechar, en primer lugar, el resultado de sus investigaciones.

Tramitado en Chillán, el proceso que estudia la profesora Casanova da cuenta de hechos que ocurren en la confluencia de dos mundos. El estudio de ese ambiente constituye el fondo del primer capítulo de su libro. El objetivo de situar al lector en el espacio que desde el siglo XVI compartieron huincas y mapuche, se logra plenamente. A pesar de la resistencia indígena y de lo que Holdenis Casanova llama "la no conquista mapuche", se produce, según ella misma lo demuestra, una cultura mestiza que se expresa, en este caso, en las manifestaciones de interculturalidad de que da cuenta el proceso a los brujos de Chillán.

El capítulo segundo, destinado a examinar el proceso legal, nos pone en contacto con los protagonistas del suceso. Acusadores y acusados desfilan en el libro permitiéndonos recuperar una parte de la historia regional a partir de lo que dicen los propios implicados. Conducido primero por el cura de Chillán, don Simón de Mandiola

y, luego, por el juez comisionado, don Francisco Riquelme de la Barrera, el proceso contiene lo más cautivante de cualquier documento colonial: las declaraciones de los indígenas, 19 en total, cuyas afirmaciones y rectificaciones dan cuenta de un mundo que a los historiadores no mapuche nos cuesta comprender. Por eso, el esfuerzo de su autora, representa un aporte que nuestra historiografía no podrá desconocer.

El capítulo tercero, *"La brujería en el mundo cristiano"*, nos acerca a la esfera fascinante de las creencias populares que llegaron con el europeo en el siglo XVI. Desde la demonología católica hasta la demonización del indio y el orden postridentino que se impuso más adelante, este capítulo nos muestra aspectos desconocidos de la época colonial.

Lo que en él se plantea se puede comentar desde varias perspectivas. Hay, sin embargo, dos que me parecen sustanciales: la idea de que la debilidad humana se encarna en algunos individuos y la discriminación de que son objeto aquellos sujetos a quienes se les atribuye debilidad.

Hasta el siglo XVIII ni indios ni mujeres podían aspirar a una condición plenamente humana. En esa época, el ideal de humanidad implicaba dos cosas: ser **"hombre"**, genéricamente hablando, y europeo. Mujeres e indios fueron percibidos como encarnación de la debilidad, en tanto contenían una corporalidad que predominaba sobre lo espiritual. La espiritualidad constituía una cualidad a la que sólo podían aspirar los hombres europeos. Bajo esta concepción, no resulta difícil comprender, tal como lo prueba Holdenis Casanova, por qué razón el mundo brujeril se concentra en las mujeres. Débiles como los indios, terminaban sucumbiendo ante el poder de Lucifer.

Las mujeres y los indios fueron diabolizados y condenados a vivir en la posición de subordinación que tienen en nuestra sociedad. La diabolización del indio tuvo, sin embargo, otra consecuencia que, en el caso de Chile, gravitó en la suerte del mapuche. Proclamada por los jesuitas, la idea del indio diabolizado trasladó la responsabilidad de sus faltas, hacia Satanás. Frágil, por naturaleza, el indio debía ser protegido. Eso alentó las prácticas paternalistas que difundieron los jesuitas en Chile y el esfuerzo que hicieron por salvar a un mapuche que el soldado y otras órdenes religiosas quisieron exterminar. Por paradojal que parezca, la diabolización del indio fue, bajo ciertas circunstancias, su tabla de salvación.

El último capítulo, *"La brujería en el mundo mapuche"*, confirma el esfuerzo que ha hecho su autora por desbordar la historia tradicional. El documento que se anexa, que contiene todas las declaraciones de los indígenas involucrados en el proceso, le permitirá al lector llegar a sus propias conclusiones en una materia que la autora califica de compleja.

Iniciado al amparo de un proyecto de investigación que financiara el Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (Conicyt) hace tres años *(Misioneros y mapuches, 1600-1900)*, este libro terminó de escribirse gracias a un segundo proyecto financiado también por Conicyt *(Huincas y Mapuche, 1550-1900)*. En este caso, los *diablos, brujos y espíritus maléficos* que últimamente han rondado la vida de Holdenis Casanova parecen haberse puesto de su parte, al menos, proporcionándole el apoyo material para realizar su trabajo. Para quien ha dirigido ambos proyectos, es motivo de profunda satisfacción prologar un libro que resume tantos esfuerzos de una colega que ha estado siempre dispuesta a sostener el trabajo que realiza el equipo de Historia de

nuestra Universidad. Más aún, si lo puede hacer, tal vez por cosas del propio Satanás, en su condición de Director del Departamento de Humanidades, unidad académica que desde hace tiempo nos viene apoyando y que, en este caso, respalda su edición. Nos alegramos por su autora, por nuestro Departamento y, muy especialmente, por quienes fueron protagonistas de la historia que Holdenis Casanova rescata a través de sus propias declaraciones.

Jorge Pinto Rodríguez

Temuco, primavera de 1994.

INTRODUCCION

Entre los años 1749 y 1750 se desarrolló en la ciudad de Chillán un interesante proceso judicial contra un grupo de mapuche, hombres y mujeres, por supuestas prácticas de brujería mediante "pacto implícito y explícito con el demonio".

El expediente forma un extenso conjunto documental constituido por diversas piezas menores siendo, a nuestro juicio, las declaraciones de los indígenas la parte más valiosa y fascinante del mismo (*). Ellas aportan diversos antecedentes acerca de los inculpados, desde sus nombres y lugares originarios, hasta sus oficios y vínculos de parentesco. Posibilitan, además, entrever las complejas modalidades de relación desarrolladas en el ámbito fronterizo donde la cultura nativa, recreada en las estancias y haciendas cercanas a Chillán, ejerció un vigoroso influjo en el mundo campesino de la región. El documento muestra también los intentos de la Iglesia Católica colonial por reprimir con firmeza aquellas conductas que atentaban contra el orden moral y social entre las cuales la hechicería se conceptuaba como una de las más reprobables.

---

* El expediente lleva por título: *"Lagos Carlos, protector de los indios de San Bartolomé de Chillán, representación que hace a la Real Audiencia sobre los excesos de justicia cometidos por el juez eclesiástico don Simón de Mandiola, cura y vicario de dicha ciudad, en la tramitación de las causas seguidas a los indígenas acusados de hechiceros (1749-1757)", ANS. Fondo RA., Vol. 495, pieza 4ª, 90 fojas.*

Fundamentalmente, el proceso legal permite una aproximación al ámbito de la brujería y de las fuerzas maléficas en el marco de dos cosmovisiones que se enfrentan, se oponen y se influencian recíprocamente. La primera, orientada por los cánones europeos y/o españoles originados en la ideología medieval y en la demonología católica importados vía colonización. La segunda, de acuerdo a los códigos o símbolos de la sociedad y cultura mapuche, fuertemente arraigados en la conciencia colectiva de sus integrantes, difundidos asimismo en Chillán y sus alrededores.

Los objetivos del presente estudio son dar a conocer y comentar los aspectos más relevantes del documento, cuyo valor histórico y etnohistórico resultan evidentes. En forma especial, y siguiendo las declaraciones indígenas, interesa destacar los principales elementos que ambas sociedades desarrollaron en el ámbito de lo maléfico, muchos de los cuales sobreviven hasta los tiempos presentes.

Hemos estructurado el libro en cuatro capítulos. El primero, está referido a Chillán y su entorno, zona de contacto entre dos mundos distintos, el norte pacificado y de clara prevalencia hispánica y la Araucanía, la tierra mapuche por excelencia. Examinamos su desarrollo agropecuario centrado en las estancias y haciendas circundantes, durante el siglo XVIII verdaderos focos de atracción laboral -especialmente las últimas- para un conjunto heterogéneo de trabajadores entre los cuales una parte significativa estuvo representada por los mapuche. Destacamos, además, sus rasgos fronterizos, expresados en las diversas formas de relación que se generaron o repercutieron en el área: incursiones maloqueras, comercio, trabajo, labor cristianizadora, parlamentos, etc., intentando recrear el proceso de contacto protagonizado por hispanocriollos e indígenas con sus

complejos fenómenos de interculturalidad. Las malas artes o brujería y, en general, las creencias mágicas y religiosas, acusan mutuas influencias cristalizadas en la cultura mestiza de la región.

En el segundo, se alude a la instrucción y desarrollo del proceso judicial, a los personajes hispanocriollos que les correspondió intervenir en el mismo y a los protagonistas indígenas, los conceptuados "brujos de Chillán". Se reseñan a continuación las declaraciones de los acusados ante los jueces: en una primera instancia frente al juez eclesiástico Simón de Mandiola, cura y vicario de la citada ciudad y, posteriormente, frente al juez comisionado por la Real Audiencia, el maestre de campo Francisco Riquelme de la Barrera. Aunque muy similares entre sí, las confesiones se detallan una a una en sus aspectos principales, especialmente en aquellos relativos a la mitología demobrujeril. Su contenido permite comprender algo de la mentalidad hispanomapuche del siglo XVIII y sirve, además, para el análisis de los próximos capítulos.

El tercero está dedicado a la brujería en el mundo cristiano. En él se hace referencia a la teoría demonológica articulada en la Europa medieval y moderna por doctas y severas mentes intelectuales e inquisidoras. Sus características distintivas fueron los pactos diabólicos y la predisposición de la mujer para participar en ellos. Los modelos casi estereotipados de la bruja y del diablo, su señor y consorte, penetraron las creencias populares y, trascendiendo los límites del viejo continente, fueron importados a América y a Chile por los conquistadores.

Se desarrolla enseguida el tema de la demonización de los mapuche. A juicio de algunos representantes coloniales, y especialmente de los misioneros jesuitas, los indígenas vivían "a la sombra

de sus errores y supersticiones diabólicas", rendían culto al demonio y concertaban pactos con él. Consecuentemente, también había brujos en estas tierras y, acorde con el estereotipo extendido en Europa, responsabilizaron de preferencia a las mujeres mayores de manejar potencias extraordinarias para producir acciones maléficas. Seres débiles por naturaleza, el "indio" y la mujer aparecían como un fácil y tentador refugio para el demonio.

La brujería, la más alta traición contra la majestad de Dios, fue condenada por la Iglesia Católica conjuntamente con otras prácticas calificadas de herejía o delitos de orden público: la idolatría, astrología, quiromancia, etc. Quienes las efectuaban fueron considerados miembros de una misma familia de gentes seducidas por satanás. Examinamos en este capítulo, la cruzada ideológica emprendida por la Iglesia colonial, inspirada en las disposiciones tridentinas, tendiente a suprimir todas aquellas costumbres que, contraviniendo las normas, fuesen raíz frecuente de desorden.

Por último, abordamos aspectos fundamentales de la brujería mapuche algunos de los cuales se encuentran igualmente en el proceso judicial de 1749 y en otros juicios coloniales que sirven de complemento al trabajo. Su figura central es el kalku, equivalente de brujo o bruja, dotada de ciertos poderes mágicos para ejercer acciones perjudiciales y vinculada a una serie de personajes míticos o figuras misteriosas, predominantemente maléficas. Investigaciones recientes aseguran su vigencia, integrados a las creencias de los sectores populares y campesinos de la región chillaneja.

En defintiva, el proceso legal que comentamos da luces sobre el encuentro de dos moradas mágicas y religiosas, cada una con su propio lenguaje simbólico. Con el tiempo, ambas dieron vida

a formas derivadas, en gran parte mixtas y diferenciadas de las originales.

Reconocemos las limitaciones del presente estudio. Estas derivan del tema mismo, de su complejidad, tanto en lo relativo a la brujería mapuche como a la de origen europeo. Respecto a la primera, estamos ante un fenómeno que responde a una lógica de pensamiento muy distinta a la nuestra, lo que ha dificultado su análisis y aprehensión. A ello se agrega la riqueza de sus matices y las innovaciones operadas en el largo proceso de contacto como, asimismo, la carencia de testimonios escritos realizados por representantes auténticos de la sociedad indígena. Sobre la segunda, no ha sido fácil componer un cuadro de conjunto que, sin considerar el factor temporal y las diferencias que se dieron en ciertos países específicos, entre ellos España, permitiera trazar las líneas generales del fenómeno.

Por otra parte, durante el período colonial, el pasado mapuche fue documentado y evaluado por militares, funcionarios y misioneros hispanocriollos, bajo categorías o criterios europeos y según las influencias político-religiosas que obraban en su propio contexto. La información registrada por el observador, con una innegable actitud etnocéntrica, ha resultado confusa e incompleta y, a menudo, ambigua, errónea o contradictoria. A ello se agregan las dificultades para acceder a una bibliografía diversificada y plenamente actualizada sobre el tema.

Finalmente, reconocemos la presencia de otro elemento étnico y cultural que bien pudo tener alguna influencia en el fenómeno que estamos estudiando: los negros esclavos o libres. Al parecer, su número alcanzó cierta significación en las haciendas jesuitas y en algunos centros urbanos de la región. Por tanto, no debe

descartarse su posible influjo, especialmente en el terreno de las prácticas mágicas, de preferencia, en las bajas capas sociales de la población. No obstante, este elemento no fue considerado en nuestro estudio.

Durante la realización de este libro hemos contraído numerosas deudas de gratitud con diversas instituciones y personas. En primer lugar, deseo expresar mi reconocimiento a Conicyt bajo cuyos auspicios concretamos el proyecto "Misioneros y mapuches. 1550-1900", marco fundamental de este estudio. Al Comité Editor de la Universidad de la Frontera, que hizo posible su publicación. A la Biblioteca Nacional, en las personas encargadas de la Sala José T. Medina, quienes nos han brindado una agradable y diligente acogida en la tarea de revisión documental. También al Museo Regional de la Araucanía y, muy especialmente, a la Sra. Miriam García, su bibliotecaria, por su generosa y permanente colaboración.

Expreso asimismo mis agradecimientos a don Américo Gordon y a los colegas Hugo Carrasco, Horacio Zapater, Rolf Föerster, Ricardo Salas, Aldo Vidal y Yosuke Kuramochi, quienes me brindaron parte de su tiempo y algunas sabias orientaciones en el curso de la investigación. Agradezco también a Jorge Pinto por sus valiosas observaciones en la corrección del borrador, al ex Director del Departamento de Humanidades, Jorge Hernández, y al actual Director, Marcelo Carrere, por las facilidades otorgadas para realizar y concluir este libro.

Erick Castillo, ex alumno de Pedagogía en Historia y Geografía de nuestra Corporación colaboró con la transcripción paleográfica del documento; Myriam Balboa, secretaria del ComitéEditor,

tuvo la difícil misión de entender y mecanografiar el manuscrito. Para ellos, mi reconocimiento.

A Daniel, Eduardo y Mónica mi amor de siempre.

Holdenis Casanova Guarda.

Temuco, invierno de 1994.

Capítulo I
Chillán: confluencia de dos mundos.

1. La conquista española y la no conquista mapuche.

La conquista del Nuevo Mundo adquirió características distintas en el amplio espacio americano determinadas, más que por las condicionantes europeas, por las peculiaridades de las sociedades indígenas preexistentes.

Frente a la relativa unidad y homogeneidad de la sociedad conquistadora, las agrupaciones autóctonas se caracterizaron por su multiplicidad y heterogeneidad: diversos pueblos y variadas expresiones culturales. Ello hizo que cada grupo aborigen experimentara de manera distinta las compulsiones resultantes de la expansión y que cada uno reaccionara de acuerdo al contexto cultural anterior a los contactos.

Como es sabido, el proceso se desarrolló con relativa rapidez en las áreas nucleares de América, las que, en razón de su avanzado nivel social y económico, pudieron adaptarse con cierta facilidad a las obligaciones del sometimiento. Así, México y Perú se constituyeron tempranamente en los centros más importantes de la administración española del Nuevo Mundo. Por el contrario, la conquista se dificultó en las regiones marginales donde los indígenas habían alcanzado formas menos complejas de organización y que, por lo mismo, resultaban incompatibles con las imposiciones del invasor.

Las diferencias que marcaron el ritmo y las características de la expansión a escala americana, se hicieron presentes igualmente

en Chile, donde sus habitantes autóctonos presentaban una gran diversidad tanto en su ubicación espacial y composición étnica, como en sus formas económicas, sociales y religiosas. Los nativos, si bien reaccionaron siempre y necesariamente frente a la acción colonizadora, lo hicieron con resultados distintos, determinados en gran medida por su mayor o menor distancia cultural con respecto a los conquistadores hispanos.

El norte y centro del país fueron escenario de sociedades sedentario-agrícolas relativamente avanzadas que desde épocas tempranas habían recibido influencias altiplánicas, del sur peruano y del noroeste argentino. Más tardíamente, se hicieron presentes en la región las irradiaciones cuzqueñas, expresadas en aportes culturales diversos y, fundamentalmente, en la experiencia de la dominación y en las obligaciones anejas a ella. Estas circunstancias, entre otras, a la vez que incidieron en su desarrollo, prepararon el camino a la conquista hispánica, permitiendo una ocupación más temprana y estable del territorio[1].

Al sur de Santiago, o más precisamente desde la Angostura de Paine y hasta el Seno de Reloncaví, los indígenas exhibían un cuadro sociocultural distinto. Al momento del contacto, sus actividades de subsistencia se centraban en la caza, la pesca y la recolección, complementadas con una agricultura de roza y una ganadería basada en el manejo doméstico de algunos auquénidos. Si bien tenían asegurada una autosuficiencia alimenticia, favorecida por una naturaleza pródiga en recursos, el modo de producción dejaba un escaso margen de excedentes. No habían desarrollado la

---

1 Alvaro Jara. *Guerra y sociedad en Chile*, pp. 43 y ss.

especialización ni los hábitos de trabajo sistemático como los cultivadores más avanzados de América.

Socialmente conformaban comunidades autónomas, igualitarias y descentralizadas, con un patrón de asentamiento disperso, coherente con el modo de producción y la independencia de los grupos. Según expresión de los cronistas coloniales, eran sociedades de "behetrías" o "acéfalas" por su carencia de un poder central. La presencia de amplias células familiares, de múltiples linajes corporados, y de clanes totémicos en gran parte del área, determinó el surgimiento de diversas jefaturas cuyo ascendiente fue más o menos importante dentro de sus respectivas unidades pero no con respecto a la sociedad global[2]. Para resguardar su propia seguridad interna, los grupos se vieron envueltos en frecuentes disensiones lo que no impidió, sin embargo, la concertación de alianzas para resolver asuntos de interés circunstancial.

Estos eran los rasgos básicos de los mapuche del centro-sur de Chile, tradicionalmente denominados promaucaes, araucanos y huilliche. Si bien presentaban variantes culturales derivadas de su adaptación a sistemas ecológicos disímiles, compartían una lengua común y, en general, cierta conciencia de identidad étnica que les permitía diferenciarse de otros grupos nativos colindantes, especialmente cordilleranos. Su rechazo al proceso expansivo del Tahuantinsuyu, situación que les valió el apodo de aucas, "rebeldes o alzados", los dejó al margen de la zona incaizada y, consecuentemente, del área que alcanzó mayor complejidad económica y social[3]. En definitiva, el desfase cultural de los hombres de la tierra

---

2 Holdenis Casanova. *El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica*, pp. *31-45.*

3 Osvaldo Silva. *Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile*, pp. *7-15.* En base a testimonios arqueológicos y documentales, el autor

respecto de los conquistadores hispanos, prolongó su resistencia dificultando su ajuste a las presiones de la dominación.

Distinta fue la experiencia del encuentro para los mapuche septentrionales, asentados en los valles del Aconcagua y del Mapocho, comúnmente llamados picunche[4]. La fundación de Santiago y la ocupación de las tierras aledañas abrieron la senda a su desestructuración definitiva. La guerra, el trabajo forzado y las pestes diezmaron su población menos numerosa, debilitando su resistencia inicial. Algunos se replegaron hacia el sur uniéndose a sus congéneres locales en la lucha por la sobrevivencia. Otros colaboraron, compulsiva o voluntariamente, con las huestes hispánicas en su expansión hacia la Araucanía.

Nos interesa detenernos en esta última por la vinculación de sus habitantes, los mapuche propiamente tales, con los sucesos que analizamos. Centraremos, pues, nuestra atención en ellos y en su respuesta frente a los complejos acontecimientos de la conquista y del orden colonial consecuente.

El avance inexorable de los españoles por el territorio originó su retirada paulatina y, en consecuencia, la reducción de su habitat original. El río Itata, linde septentrional de su particular

---

señala un dominio inca efectivo hasta la cuenca de Santiago. Por lo tanto, fija el límite austral occidental del imperio en el río Maipo, al sur de ella.

4 Las denominaciones picunche, araucanos y huilliche propuesta por Ricardo Latcham para diferenciar a los nativos del centro-sur de Chile, no tienen aceptación entre todos los estudiosos. Tampoco son válidas para los propios hombres de la tierra. Preferimos, pues, el gentilicio de mapuche para los indígenas entre Aconcagua y el Seno de Reloncaví, todos los cuales compartían unidad linguística e idiosincracia social y cultural.

horizonte geográfico, fue desplazado por el legendario Biobío el que se constituyó en lo sucesivo en la divisoria histórica y natural de su espacio[5]. En estas circunstancias, la región inmediata situada al norte del nuevo límite fue ocupada en forma permanente por los conquistadores desde el siglo XVI. Precisamente, para afianzar su dominio en esas comarcas, fundaron en la década del ochenta San Bartolomé de Gamboa, Chillán, escenario del proceso legal que estudiamos.

La Araucanía, entre los ríos Biobío y Toltén, sus límites naturales, fue en definitiva el mundo mapuche, el afamado núcleo de su secular y tenaz resistencia al dominio externo. Como es sabido, su ocupación rebalsó los marcos coloniales y se realizó bajo la iniciativa y la fuerza militar de la república.

Desde temprano ella despertó las ambiciones del conquistador. A sus ojos, y en consonancia con las motivaciones económicas de la empresa americana, la región ofrecía un gran atractivo por sus placeres auríferos, las posibilidades agrícolas de sus tierras y su abundante población autóctona susceptible de ser reclutada como mano de obra a través de la encomienda. La empresa privada, predominante en esta primera etapa, debía financiarse y lo haría a costa de la fuerza física del indígena, sin la cual las concesiones carecían de valor, según la mentalidad señorial de la sociedad en formación. Tal como expresara Bonfil, el papel asignado a los naturales fue el de "súbditos miserables de su majestad, obligados a crear la riqueza que disfrutarían los colonizadores aquí y

---

5 Fernando Casanueva. *Los mapuches: economía y guerra en una sociedad libre*, p. 16. Fija en el río Maule la frontera tradicional mapuche (araucana) y calcula en unos 40.000 km^2 la reducción de su territorio original, Maule a Biobío.

al otro lado del Atlántico"[6].

En razón de sus aspiraciones económicas, los españoles fundaron diversos enclaves urbanos en la Araucanía y regiones inmediatas, cuyo papel fundamental era sostener el sistema de explotación iniciado con la conquista. Los recursos auríferos y la población nativa fueron importantes factores de localización en el caso de Concepción, la Imperial, Villarrica y Valdivia, donde sus vecinos encomenderos alcanzaron gran prosperidad gracias al esfuerzo de miles de indígenas.

Desde 1550 la conquista extendió sobre el territorio y la población mapuche sus efectos devastadores. En medio de éxitos y fracasos para ambas partes, españoles y aborígenes vivieron bajo el signo de una guerra cruenta y casi permanente. Para lograr el control efectivo sobre los indígenas, los primeros ejercieron la violencia en todas sus formas. El trabajo compulsivo, los castigos corporales y las mutilaciones, el abuso sexual, las migraciones forzadas, las epidemias, etc., fueron dramáticos episodios de un contacto no buscado ni deseado por los hombres de la tierra.

Si la violencia fue el instrumento fundamental para someter a los mapuche e incorporarlos al imperio y a la cristiandad, aquellos también recurrieron a ella, hostilizando al enemigo de diversas maneras. Principalmente, a través de una cadena de acciones bélicas, asaltos o emboscadas, incursiones locales o relativamente generalizadas, por medio de las cuales buscaron saldar la deuda generada en los violentos excesos de la colonización.

---

6 Guillermo Bonfil. *México profundo, una civilización negada*, p. 136.

Distinto fue el sentido de la violencia para ambas sociedades. Por medio de ella los peninsulares trataron de asegurar su propia sobrevivencia y la consolidación del orden emergente, orden caracterizado por la asimetría en que el polo europeo asumió el rol dominante, dispuesto a imponer sus modelos y proyectos. A través de la violencia guerrera la sociedad mapuche, en cambio, resistió la dominación pugnando por mantener su autonomía y la simetría respecto al otro[7].

La presencia hispánica en la Araucanía enfrentó, pues, a sus habitantes originarios a enormes desafíos. En primer lugar, evitar su destrucción social a causa de las desmedidas exigencias de la conquista, especialmente el trabajo personal orientado a la producción de los excedentes comercializables requeridos por la metrópoli y los mercados europeos, objetivos inmediatos de la empresa militar y evangelizadora.

En segundo término, asegurar la continuidad de su vida cultural, sustento de su identidad y autonomía étnica. A diferencia de sus congéneres de América Nuclear, los mapuche no experimentaron el "trauma de la conquista" ni tuvieron la visión de los vencidos[8]. Por lo tanto, sus ancestrales modos de vida no estaban destinados a desaparecer bajo el peso de la maquinaria bélica

---

7 El tema de la guerra en las sociedades "primitivas" ha dado lugar a diversas explicaciones teóricas. Para Pierre Clastres, por ejemplo, el ser social de aquellas es "un ser para la guerra". Esta no debe ni puede cesar pues mientras ella existe hay autonomía. Su función es reforzar la independencia de los grupos e impedir la aparición del Estado. En Fernando Casanueva. *Los mapuches* ... op cit. p. 29. Según R. Föerster, la guerra mapuche, afincada en la tradición, se ejerció contra cualquier intento de dominación, sea interna o externa, contra otra comunidad o contra un enemigo extraño, respectivamente. *Guerra y aculturación en la Araucanía*, p. 187.

8 Horacio Zapater. *Visión Araucana de la conquista*, pp. 163-172.

y de los proyectos "civilizadores" de los representantes coloniales. Ello explica también el sentido que le dieron a la guerra como un medio de defender y conservar el *admapu*, es decir, sus tradiciones sagradas y profanas, herencia de los dioses y de los antepasados y cuyo cuerpo central eran los ritos sacrificiales[9].

Voluntad de permanencia. No se trató, sin embargo, de comunidades estáticas y pasivas, renuentes al cambio, como lo interpretaron superficial e interesadamente diversos agentes de la sociedad colonial. Los mapuche, a la vez que conservaron sus propios espacios culturales, sustento de su continuidad como grupo, innovaron en diversos aspectos y realizaron una constante y selectiva apropiación de elementos foráneos considerados adecuados y necesarios para su sobrevivencia. En otras palabras, desarrollaron diversas estrategias frente al cambio, cerrándose o abriéndose a él, parcial o gradualmente, "sin que las transformaciones lograran alterar la conciencia de una cierta identidad diferenciada y opuesta al mundo huinca"[10]. Adoptaron y adaptaron de manera exitosa aquellos elementos hispánicos que, pudiendo ajustarse a su habitat y a su tradición cultural -caballo, metales, estrategias guerreras, etc.- les permitieran resistir mejor el dominio externo, proceso conceptualmente entendido como aculturación antagónica[11].

Sobre el significado de la conquista para los indígenas de América Nuclear, véase: Miguel León Portilla. *El reverso de la conquista y Visión de los vencidos;* Nathan Wachtel. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570);* Tzvetan Todorov. *La conquista de América, la cuestión del otro.*

9 Rolf Föerster. *La conquista en el ámbito mapuche.* Según el autor, la guerra asume los mismos sentidos del rito, confundiéndose con él y con las otras dimensiones de la vida, para transformarse en un hecho social total, p. 35.

10 Rolf Föerster. *La conquista ...* op. cit. p. 37.

11 Horacio Zapater. *Parlamentos de paz en la guerra de Arauco,* p. 58.

Incapaces, sin embargo, de reaccionar inicialmente de manera organizada frente a la superioridad tecnológica y táctica del enemigo, luego asumieron una respuesta militar eficaz y coherente. De esta forma, antes de finalizar el siglo XVI, habían conseguido neutralizar el poderío de sus contendores, equipararse a ellos y, a veces, superarlos.

En definitiva, a pesar de la fuerte presión ejercida por los conquistadores para instalarse y permanecer en la Araucanía, éstos lograron una ocupación precaria e inestable. El mejoramiento del potencial militar indígena, las notorias deficiencias del aparato bélico español y la declinación de la producción aurífera, base de la incipiente economía de Chile, contribuyeron a desencadenar la crisis que culminó en Curalaba, en 1598.

El triunfo de la rebelión daba cuenta de la no conquista mapuche y de su tenaz rechazo al otro.

La reacción indígena tuvo profundas repercusiones en la vida de la colonia. Afectó no solamente el curso de la guerra de Arauco sino, además, la situación económica y social del país. De esta manera, bien puede decirse que cerró una etapa y dió inicio a otra, en gran medida distinta a la anterior.

Tras la muerte del gobernador Martín García Oñez de Loyola sobrevino la destrucción de las ciudades del sur y, por ende, la pérdida de los sitios auríferos y una considerable reducción de la fuerza de trabajo indígena[12]. La población sobreviviente a la catástrofe y todos los recursos disponibles se orientaron hacia la zona de

12 Rolando Mellafe. *Latifundio y poder rural en el Chile de los siglos XVII y XVIII. p. 90.* El autor estima una reducción desde 550.000 a 230.000 indígenas, aproximadamente.

paz, donde el Valle Central, liderado por Santiago, comenzó a jugar un rol decisivo en la vida del país. La Araucanía quedó al margen del dominio hispánico y sujeta nuevamente al control directo de sus habitantes autóctonos, los que en adelante quedaron bajo la categoría de "indios rebeldes o de guerra".

Las consecuencias de la rebelión se proyectaron en otros aspectos igualmente importantes, que nos interesa reseñar. No siendo posible esperar una victoria inmediata sobre los mapuche, los españoles idearon una nueva estrategia la que, al paso del tiempo, permitiría su conquista definitiva. Establecieron una frontera o línea defensiva en el curso del Biobío, resguardada por un ejército permanente, pagado por el tesoro real del Perú, línea que avanzaría hacia el sur de acuerdo al sometimiento gradual de los naturales.

A pesar de estos proyectos, la frontera permaneció inmóvil por espacio de casi tres centurias señalando un límite entre dos sectores marcadamente diferenciados del país: la región pacificada, estabilizada y de clara prevalencia hispánica, situada al norte del Biobío, y la Araucanía, de rasgos predominantemente mapuches, extendida hacia el sur.

En la primera se concentró todo el esfuerzo productivo de los habitantes, dándose inicios a un nuevo esquema económico que terminó situando al país en la órbita del mercado peruano. Al amparo de la estancia y, posteriormente, de la hacienda, se originó el mundo campesino cuyas expresiones culturales asumieron un claro tinte español. La dramática baja demográfica que afectó a los nativos locales, la mestización exterior o legal del indígena, la dislocación de los pueblos de indios, el crecimiento de la población blanca y mestiza, la penetración religiosa, en suma, la asimilación cultural de la sociedad aborigen preconizada sistemáticamente por el Estado

español y la Iglesia imperial, terminaron por desdibujar los rasgos autóctonos y hacer prevalecer, en esa porción del territorio chileno, los matices físicos y culturales de los invasores.

Caracteres distintos tuvo el proceso en el espacio situado al sur del Biobío, durante los dos últimos siglos coloniales. La población mapuche, demográficamente superior, marcó con fuerza los rasgos híbridos de la Araucanía. Fue el mestizaje al revés en el lenguaje etnocentrista de la sociedad dominante, claramente documentado en los testimonios coetáneos. Blancas y mestizas cautivas que fueron cogidas en las incursiones de pillaje o compradas a sus congéneres de la otra banda; mestizos que desempeñaron diversos oficios para los nativos; capitanes de amigos asentados entre las parcialidades; soldados rezagados de las expediciones maloqueras, en fin, marginados sociales de todo tipo, vivieron un proceso de "indianización", adoptando los usos y costumbres mapuches. Particularmente los dos últimos grupos se sintieron atraídos por el poder, los beneficios y la impunidad que podrían lograr en un mundo de laxa cohesión y organización[13].

Emplazada en la zona de contacto entre el norte pacificado y la Araucanía, la ciudad de Chillán fue partícipe de diversos procesos históricos desarrollados en ambos mundos, recibiendo desde ellos un doble influjo, situación que se puede apreciar en el conjunto documental que examinamos.

---

13 Mario Góngora. *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile*, pp. 368 y ss.; Osvaldo Silva. *Aproximaciones al estudio del mestizaje en Chile durante los siglos XVI y XVII*. pp. 13-33.

2. Chillán: entorno rural y desarrollo agropecuario.

Como señaláramos anteriormente, la ciudad fue fundada en 1580 por el gobernador Martín Ruiz de Gamboa, quien, luego del ceremonial acostumbrado, procedió a la repartición de solares entre sus primeros vecinos. El sitio elegido, unos tres kilómetros al sur del actual emplazamiento, fue estimado ventajoso para afianzar la conquista en la ribera norte del río Itata y proteger las estancias diseminadas en las fértiles comarcas adyacentes, frecuentemente amagadas por las incursiones indígenas. La fundación permitiría, además, asegurar el camino real que unía a Santiago con las ciudades sureñas del antiguo obispado de la Imperial y generar los recursos necesarios para el abastecimiento de Concepción[14]. Por último, debe tenerse presente el papel asignado a la ciudad de la conquista en la constitución y preservación del orden colonial. Foco de dominación, desde ella se extendería el poder colonizador sometiendo a los naturales a la autoridad política del rey e ideológica de la Iglesia.

A pesar de su excelente situación, "a catorce leguas de la costa y del mar y del puerto de la Concepción ... y cerca de la Cordillera Nevada", San Bartolomé de Gamboa experimentó un escaso desarrollo durante las décadas siguientes[15]. En 1600 se le señalaban cincuenta vecinos -cuatrocientos españoles- y se le definía como una ciudad pequeña "que no sirve más que para el albergue de los pasajeros que van a las ciudades de arriba" o del sur[16]. Destruida a raíz de la rebelión indígena de 1655, sus pobladores debieron refugiarse en las estancias españolas de más al norte, ordenándose su repoblación ocho años después "cuando la paz y la seguridad

14 Acuerdos del Cabildo de Chillán. RA. vol 1205. ANS. Citado por Pedro Cunill. *Chile Meridional Criollo: Su Geografía Humana en 1700*, p. 42.

15 Ibidem.

16 Citado por Gabriel Guarda. *Historia urbana del reino de Chile*, p. 50.

parecían definitivamente asentadas en toda la extensión de los territorios comprendidos entre el Biobío y el Maule"[17].

En los albores del siglo XVIII, Chillán era una de las pocas ciudades mediterráneas de Chile. Entre sus principales estructuras, en general de modestas características, se contaban algunas tiendas cercanas a la Plaza de Armas, ocho a diez casas de techos de tejas, posiblemente residencias de terratenientes ausentistas, una cincuentena de ranchos populares, un fuerte mal acondicionado a cargo de un pequeño cuerpo de infantería y dos conventos de religiosos. Su población urbana permanente apenas alcanzaba a mil quinientos habitantes. Muchos ricos propietarios rurales preferían residir habitual o temporalmente en la ciudad de Concepción, hecho que contribuyó a limitar su desarrollo[18].

Avanzado el mismo siglo, la ciudad había alcanzado un mayor crecimiento urbano como lo confirma la relación del presbítero José de la Sala. A sus ciento cuatro casas de techos de tejas, se agregaban ciento sesenta y ocho viviendas de techos pajizos. El documento aludido le asignaba a toda la doctrina de Chillán una cantidad cercana a los seis mil pobladores, de los cuales unos setecientos eran indígenas[19].

---

17 Diego Barros Arana. *Historia General de Chile,* T. V. p. 37. Aún en tiempos hispánicos la ciudad debió ser reedificada en un nuevo sitio, a causa del terremoto de 1751.

18 Pedro Cunill. *Chile Meridional Criollo* ..., pp. 42-43. Respecto de los conventos, tenemos la impresión que tres órdenes (y no dos) los habían establecido en la ciudad: Santo Domingo, la Merced y San Francisco.

19 Joseph de la Sala. *Visita general de la Concepción y su obispado* ..., p. 117.

En el transcurso del tiempo, Chillán se convirtió en el centro económico de una rica comarca ganadero-agrícola cuyo desarrollo siguió un modelo similar al Valle Central, aunque algunos fenómenos que marcaron claramente el proceso en este último, no alcanzaron el mismo vigor en el área que nos ocupa.

Fracasado el proyecto colonizador ideado por los primeros conquistadores para el sur de Chile, el foco productivo se desplazó desde el Biobío al norte, estructurándose una economía agraria cuyo nivel de producción experimentó un gradual y constante aumento, estimulado por el mercado interno y externo. Dentro del nuevo horizonte geográfico-económico, el centro del país se constituyó en la mejor alternativa para atender el abastecimiento de la población, la proveeduría del ejército fronterizo y las demandas de Lima y Potosí, polos de crecimiento que lograron articular un extenso espacio, dinamizando la producción de Chile y de otras colonias vecinas[20].

En una primera fase, los subproductos de la ganadería -sebo, cueros, carnes ahumadas, etc.- integraron la mayor parte de la corriente exportadora complementados con algunos bienes agrícolas como cereales y vinos. Luego, la exportación masiva de trigo al Perú adquirió inusitada importancia generando profundos cambios en el paisaje rural, tanto en el uso de la tierra y en el sistema de tenencia como en las formas de trabajo. Con el aliciente de precios altos, los terratenientes hicieron ingentes esfuerzos para cultivar mayores superficies del cereal, aumentando con ello la necesidad de servicios.

Como señalara Rolando Mellafe, durante "largos decenios

---

20 Carlos Sempat A. *El sistema de la economía colonial* ... Véase también Laura Escobari. *Producción y comercio en el espacio sur andino. S. XVII.*

la avidez del latifundio por mano de obra parecía insaciable"[21]. Burlando expresas prohibiciones del monarca, se continuó la trata de esclavos obtenidos en la Guerra de Arauco y el traslado de los indígenas desde sus tierras originarias hacia las grandes propiedades. Estas erradicaciones y migraciones forzadas condujeron fatalmente a la decadencia y desintegración de los pueblos de indios, a la vez que afianzaron el poblamiento disperso de las comarcas rurales. Otra solución adoptada por los propietarios fue establecer y retener dentro de sus haciendas a la población libre, sea españoles pobres o a mestizos, mulatos, negros e indígenas, bajo formas de medierías e inquilinaje[22].

La aparición de la hacienda puede ser considerada, pues, como el inicio de un proceso de organización de las fuerzas productivas. Ella fue adquiriendo contornos cada vez más definidos hasta dominar los campos de Chile Central, dando a la región un particular paisaje humano y a sus poseedores, además del bienestar material, un poder político y un prestigio social importantes.

En síntesis, el Valle Central adquirió una identidad diferenciada en base a la combinación de tres elementos: la constitución de un eje económico centrado en el desarrollo agropecuario, la posición hegemónica de estancieros y hacendados que ejercieron el control de dicho eje, y la conformación de un estilo de vida característico de las sociedades rurales[23].

Volvamos a Chillán y su entorno. Emplazada en las vegas del río homónimo, la ciudad dispuso de un rico hinterland agrope-

21 Rolando Mellafe. *Latifundio y poder rural* ... op. cit. p. 90.

22 Rolando Mellafe. *Latifundio* ... op. cit. pp. 91-92. Véase: Mario Góngora, *Origen de los inquilinos en Chile central.*

23 Jorge Pinto. *Frontera, misiones y misioneros*, pp. 29-30.

cuario que le permitió abastecer de variados productos a las localidades vecinas y a otras áreas del país a la vez que participó, aunque a escala más reducida, en el flujo exportador orientado al mercado peruano.

En los comienzos del siglo XVIII, la región chillaneja era descrita por un contemporáneo como una "tierra llana, fértil y abundante de todos cuantos frutos produce el Reino de pan, carne, vino, frutas y legumbres de la propia tierra y de Castilla, y de muchos pastos para la crianza de ganados mayores y menores de todas las especies". Luego destacaba su contribución en "sebo, cordobanes, mulas, cabras, ovejas y otros efectos que se sacan de los términos de la jurisdicción así para el Perú como para esta ciudad (Santiago) y la de Concepción y sus partidos"[24].

Chillán y otros distritos de poblamiento antiguo como Rere, Concepción y Puchacay, experimentaron en el transcurso del siglo XVIII una reorganización de su estructura agraria productiva, ligada al aumento de la demanda peruana. Tradicionalmente consagrados a la ganadería, devinieron en importantes proveedores de trigos y vinos constituyendo, por su cercanía al puerto de exportación, la zona más sensible al comercio externo[25].

---

24 Carta del gobernador Marín de Poveda al rey. Santiago. 28.IV.1700. Citada por Pedro Cunill. *Chile Meridional Criollo* ... op. cit. p. 42. Otras impresiones similares, para fines de siglo, se encuentran en la obra atribuida a Thaddaeus Haenke. *Descripción del Reino de Chile* y en Cosme Bueno. *Descripción de las provincias de los obispados de Santiago y Concepción.* pp. 305-7.

25 Marcelo Carmagnani. *Les mécanismes de la vie economique dans une societé coloniale: Le Chili (1680-1830)*, pp. 252-253. Según el autor, los distritos de ocupación más tardía -Cauquenes al norte, Laja y Arauco al sur- aumentaron su producción ganadera, orientada al mercado exterior, al abastecimiento de la Serena y al circuito de intercambio con las agrupaciones

Esta transformación se había iniciado a fines del siglo anterior, momento en que comenzaron a solicitarse nuevas concesiones de tierras en los distritos citados, extendiéndose paulatinamente la superficie ocupada. Desde ese instante, y en forma progresiva, el cultivo del trigo y otros bienes agrícolas fue ganando terreno en las haciendas locales sin que éstas lograran desplazar totalmente a las estancias y a la producción ganadera. La llamada "fiebre del trigo", impuesta desde Perú y estimulada por los mejores precios que alcanzó el producto en su comercialización externa, llegó, incluso, a originar evidentes desajustes en el abastecimiento interno regional.

Como ha expresado Carmagnani, la región de Concepción devino, por un lado, en un centro de abastecimiento subsidiario para los años en que la economía de Santiago, eje central del comercio exterior, era incapaz de atenderlo plenamente y, por otro, en un instrumento regulador de precios de exportación de bienes agrícolas, en caso que ellos sufrieran un aumento en la región central[26].

Avanzado el último siglo colonial, más de la mitad de la producción agrícola-ganadera de la zona vecina a Concepción era absorbida por el comercio externo. La elaboración de bayetas, ponchos y frazadas se sumaba al cuadro productivo de la región centrado en las haciendas del llano y en las estancias de la montaña, ya sea en los parajes aislados de la Cordillera de la Costa o en los primeros faldeos del sistema andino. En ambas unidades productivas, las casas patronales y una constelación de construcciones inmediatas y complementarias -molinos, curtiembres y otros- configuraban un buen número de establecimientos de grandes proporciones.

---

indígenas de la Araucanía y de la cordillera. La diferenciación entre ambos tipos de distritos, se mantuvo hasta 1830-35.

26 Ibidem, p. 117.

La transformación de la producción en los distritos próximos al puerto de Concepción, exigió un aumento de mano de obra, la que fue atraída mediante el arriendo de tierras o el atractivo de un salario. Al parecer, los inquilinos fueron la reserva laboral más importante del sector, seguidos por un contingente de trabajadores estacionales, gañanes o peones, parcialmente constituído por indígenas de la Araucanía que recorrían las haciendas para alquilarse por un jornal[27].

Este fenómeno migratorio fue de larga duración. Iniciado durante el siglo XVII, adquirió, en el transcurso de la centuria siguiente, mayor intensidad, llegando a ser un espectáculo usual en la frontera. Desde noviembre a marzo, grupos de mapuche traspasaban el Biobío para incorporarse al trabajo libre y asalariado de los gañanes rurales[28]. En Chillán y en la provincia de Rere, según señalaban sus respectivos corregidores, las tareas agrícolas se hacían con peones alquilados[29]. También en el distrito de Puchacay, de fisonomía vitivinícola, los propietarios trataron de captar un buen número de estos trabajadores ocasionales para incorporarlos en la recolección intensiva de la vid. Cabe recordar que aguardientes y vinos formaban parte de la corriente exportadora, del conchavo o intercambio fronterizo y, además, tenían un alto nivel de consumo en los parlamentos[30].

Tanto las autoridades como los dueños de las haciendas trataron de estimular este movimiento de peones indígenas hacia las tie-

---

27 Marcelo Carmagnani. *Les mecanismes* ... op. cit. p. 255.

28 Mario Góngora. *Vagabundaje* ... op. cit. p. 369.

29 Testimonios citados por Leonardo León. *Maloqueros y conchavadores*, pp 127 y 131.

30 Luz M. Méndez. *La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII* pp.139 y ss.

rras de paz y de lograr su permanencia en ellas. Entre los primeros había preocupación por terminar con las tensiones que suscitaban estos trajines de aborígenes, frecuentemente acompañados de robos de animales y venta de armas. Deseaban, además, crear condiciones de relativa equidad en el doble flujo a través del Biobío: autorizar la entrada a la Araucanía de misioneros, funcionarios, colonos, etc., y la salida de mapuche desde aquella hacia las haciendas vecinas. Así se desprende de los acuerdos suscritos en el parlamento de Negrete de 1726, entre los cuales se estipuló el libre tránsito de los nativos para trabajar como jornaleros en los establecimientos hispanocriollos de la otra banda[31].

A mediados del siglo XVIII, el gobernador Domingo Ortíz de Rozas, informaba a su sucesor de las licencias otorgadas por los cabos de la frontera para que los aborígenes de tierra adentro pasasen a servir en las haciendas "a cuenta de ganados mayores y caballos"[32]. Parece ser que éstos y algunos productos manufacturados fueron las formas de pago más usuales, dada la escasez de moneda que aquejaba a la economía de Chile[33].

Los terratenientes, por su parte, afectados por el problema de mano de obra que se vivía en la región, trataron de arraigar en sus posesiones a estos gañanes migrantes, desarrollando un sistema análogo al que originó el inquilinaje en el Valle Central. Además, les

---

31 Diego Barros Arana. *Historia General de Chile,* tomo I V, p. 48.

32 Instrucción y noticia del estado en que al presente se halla el Reino de Chile que ... dió el Conde de Poblaciones a don Manuel de Amat, su sucesor ... BN, MM. T. 188. f. 29.

33 Ruggiero Romano. *Una economía colonial: Chile en el siglo XVIII.* Respecto del pago a los peones temporales, Leonardo León menciona los objetos de plata que, canjeados luego en la Araucanía, constituyeron un fuerte incentivo de la migración estacional. *Maloqueros* ... op. cit p. 129.

permitieron el ingreso a sus heredades "sin imponerles restricciones morales ni culturales"[34]. De esta manera, los mapuche pudieron recrear en las haciendas sus costumbres y creencias, situación que se trató de invertir en razón de los objetivos "civilizadores" y religiosos sustentados por algunos elementos de la sociedad dominante, especialmente la jerarquía eclesiástica.

El trabajo libremente realizado por los nativos de la Araucanía en las propiedades hispanocriollas, los hombres como peones y las mujeres en el servicio doméstico, fue otro fenómeno característico de las relaciones fronterizas y reemplazó en la práctica a la encomienda y a la esclavitud indígena. Circunstancias demográficas y aculturativas hicieron perder importancia a la primera como institución proveedora de mano de obra, siendo, a comienzos del siglo XVIII, "muy rara la que llega a cincuenta indios, pocas las que pasan de veinte, y el mayor número de las que se componen de 12 abajo"[35]. De igual manera, aunque la práctica ilegal de la esclavitud cobriza se prolongó en el tiempo bajo nuevas modalidades, creemos que a mediados del siglo XVIII ella no pesaba en la estructura laboral de la región. Lo mismo puede decirse respecto de los esclavos negros, quienes alcanzaron mayor significación relativa en las haciendas jesuitas o en el desempeño de ciertos oficios artesanales del ámbito urbano. Finalmente, no está demás mencionar que los propietarios locales pudieron prescindir de estos trabajadores y utilizar la fuerza de trabajo de los mestizos, enorme cuerpo de marginados sociales.

---

34 Ibidem.

35 Carta del gobernador Fco. Ibañez al rey. 1702. Citada por Pedro Cunill. *Chile Meridional* .. op. cit. p. 30. Por su parte, José de la Sala hace referencia sólo a dos encomiendas en todo el curato de Chillán, de doce y cuarenta y dos nativos, respectivamente. *Visita general de la Concepción*.. op. cit. p. 117.

En síntesis, el desarrollo económico de Chillán quedó íntimamente ligado a las actividades agropecuarias, centradas en las estancias y haciendas de sus alrededores. Especialmente estas últimas, cuya expansión fue estimulada por las crecientes exportaciones de trigo al Perú, se constituyeron en importantes focos de atracción laboral para un conjunto heterogéneo de trabajadores libres -españoles pobres, negros, indígenas y mezclas- estables o temporales, en calidad de inquilinos o peones, retenidos mediante diversas modalidades salariales y distintos tipos de participación o usufructo.

Parte significativa de la mano de obra utilizada por los propietarios fue aportada por los mapuche, ubicados en la zona en diversas épocas y circunstancias. La cultura nativa recreada en las haciendas, a la vez que recibió la influencia hispanocriolla, ejerció, como veremos, un poderoso influjo en el mundo campesino local. Entre otros aspectos, las hechicerías, leyendas y "supersticiones" indígenas, encontraron un terreno especialmente fértil en los bajos estratos de la sociedad fronteriza, difundiéndose luego a otras esferas sociales del ámbito rural y urbano.

Estos fenómenos no fueron exclusivos de la comarca chillaneja, pero alcanzaron en ella caracteres singulares por su proximidad a la Araucanía, el espacio mapuche por excelencia. Y porque, además del contacto humano producido en torno a las faenas agrarias, hispanocriollos e indígenas se vieron envueltos en otras modalidades de relación que derivaron en influencias interculturales más o menos intensas .

A ellas nos referiremos en el punto siguiente, agregando otros elementos sobre el proceso de acercamiento que protago-

nizaron ambas sociedades en el complejo mundo fronterizo de mediados del siglo XVIII, época del juicio que nos ocupa.

3. Chillán: una ciudad de frontera.

Como ya se señaló, a comienzos de la centuria decimo-séptima, los españoles adoptaron un nuevo plan estratégico respecto de la Araucanía, plan que contemplaba su ocupación gradual a partir de una frontera militar situada en el Biobío. Concebida inicialmente como una línea que separaba espacios y poblaciones, como una barrera entre una sociedad que se creía agredida -la hispanocriolla- y otra agresiva -la mapuche-, la frontera devino con el tiempo en una realidad distinta y mucho más compleja que eso.

Fue, según Sergio Villalobos, un espacio en el que se generaron diversas formas de relación, algunas bélicas y otras pacíficas, entre dos sociedades culturalmente distintas[36]. De acuerdo a esta apreciación, los contactos desarrollados en la Araucanía entre hispanocriollos y mapuche, terminaron por convertir a toda la región en una frontera, designación que conserva hasta el presente.

---

36 Sergio Villalobos. *Tres siglos y medio de vida fronteriza,* p. 15. Diversas publicaciones aparecidas en el país y en el extranjero, demuestran que la problemática de frontera ha suscitado un renovado interés entre los investigadores. A los trabajos de Alvaro Jara, Mario Góngora y Néstor Meza, se han sumado los estudios de Sergio Villalobos, cuyo nombre ocupa un lugar destacado por sus aportes al tema, Leonardo León, Jorge Pinto, Horacio Zapater, José Bengoa, Luz. M. Méndez, Arturo Leiva, etc. Concepto y funcionamiento de los espacios fronterizos fueron debatidos por especialistas laicos y eclesiásticos en el Encuentro "Frontera, misiones y misioneros", realizado en la Universidad de la Frontera en 1987 El tema también ha ocupado importantes espacios en los Congresos Internacionales de Etnohistoria (Argentina, Bolivia y Chile)

Aún más, ella ejerció una notable influencia en todo el ámbito circunvecino de manera que tanto las acciones militares como los contactos pacíficos -comercio, labor misionera, reuniones fronterizas, etc.- sobrepasaron los límites geográficos tradicionales, abarcando un área mayor, hacia el norte, sur y oriente.

En el nuevo contexto, la sociedad envolvente continuó ejerciendo una fuerte presión sobre los mapuche, aunque los propósitos de conquista, tan intensos en el pasado inmediato, disminuyeron, en parte, por las espectativas económicas que ofrecía el Valle Central, estimuladas por el mercado peruano, y por la declinación de la producción aurífera, amén de la resistencia indígena. La guerra continuó siendo un fenómeno importante en la primera mitad del siglo XVII, fomentada por los mismos intereses generados en torno a ella. Las malocas, por ejemplo, realizadas para "robar la tierra" y capturar "piezas" que luego se vendían en el país, siempre ávido de mano de obra, o en el Perú, constituyeron un negocio complementario y altamente lucrativo para oficiales y soldados del ejército fronterizo e, incluso, para algunas autoridades. Realizadas en forma de operaciones rápidas de pillaje, destrucción y muerte, constituyeron una nueva modalidad de violencia hecha al indígena, cuya respuesta no podía dejar de estar asimismo colmada de violencia. La rebelión de 1655, extendida al norte del Biobío, fue una reacción natural contra los abusos del régimen colonial y los responsables de la agresión esclavista. Después de ella, la guerra si bien no desapareció del todo, desempeñó un rol menos relevante en el proceso fronterizo, paulatinamente desplazada por formas de carácter pacífico en las que predominaron los vínculos mercantiles y de utilidad. Como señalara Villalobos, "si aún hubo estallidos violentos, su origen estuvo en los abusos y tensiones provocados por esos contactos íntimos y no por una voluntad de conquista por un

lado y de resistencia por el otro"[37]. Por nuestra parte, así lo hemos apreciado al estudiar las rebeliones de 1723 y 1766, generadas en el marco de la convivencia fronteriza. La primera, en el comercio y en las abusivas obligaciones impuestas a los mapuche. La segunda, en el proyecto de reunir a éstos en pueblos, proyecto que se pensaba realizable dadas las condiciones pacíficas predominantes en la Araucanía del siglo XVIII[38].

Hubo, pues, un proceso de aproximación gradual entre las dos sociedades sustentado en los múltiples y complejos lazos que se generaron con el tiempo y las circunstancias. De hecho, el Biobío no fue la barrera infranqueable proyectada en los inicios del 1600 para separar aquellos dos mundos distintos nacidos en sus márgenes. En el nuevo esquema, el río fue permeable a todo tipo de influencias, hacia y desde el territorio mapuche. Lo traspasaron diversos elementos de la sociedad dominante, llevados cada cual por sus propios objetivos e intereses: autoridades y funcionarios buscando concretar acuerdos en las parlas y parlamentos; el comisario de naciones para ejercer su acción mediadora; el ejército en tareas de ataque y defensa o tras los beneficios que le podía reportar los negocios vinculados a la guerra; los patirus en sus avanzadas misionales; los comerciantes para lograr ventajosos conchavos con los nativos, en fin, estancieros y hacendados en procura de ubicar sus productos en el mercado fronterizo. Todas estas modalidades de contacto permiten pensar que los hispanocriollos fueron paulatinamente aceptados al interior de la tierra y que la sociedad mapuche vivió sus relaciones con el "otro" en un plano de cierta reciprocidad e igualdad[39].

---

37 Sergio Villalobos. *Tres siglos y medio de vida fronteriza*, p. 12.

38 Holdenis Casanova. *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad.*

39 Rolf Föerster. *La conquista en el ámbito mapuche, op. cit., p.* 39.

A su vez, un buen número de nativos cruzaron el Biobío para intercambiar sus productos en las ciudades y fuertes de la banda norte, gestionar diversos asuntos con las autoridades o alquilarse como gañanes estacionales en las haciendas cercanas a Concepción y a Chillán. Caciques y mocetones se aventuraron igualmente para participar en el diálogo político a través de los parlamentos. Otros lo hicieron por migración forzosa: mapuche capturados en las operaciones bélicas o robados en sus propias tierras para ser vendidos o regalados en el norte y centro del país. Desarraigados de su medio, vivieron un activo proceso de mestización biológica y cultural. Debe mencionarse, además, aquellos que, radicados en la vecindad de los fuertes y las misiones, colaboraron con las fuerzas hispanocriollas en calidad de "indios amigos".

También la cordillera andina estuvo abierta a los contactos. Estos se desarrollaron en ambas vertientes, ampliándose espacialmente la frontera. Los desplazamientos mapuches hacia el oriente, con el consiguiente proceso de "araucanización" de las Pampas y de la Patagonia Septentrional, tuvieron su contraparte en el movimiento más o menos periódico de los pehuenche y otras etnias transcordilleranas hacia este lado. Favorecidas por la menor altura de los pasos y por la movilidad que proporcionaba el caballo, las expediciones maloqueras constituyeron un evento de larga duración, protagonizadas por un mundo tribal complejo y dinámico, con segmentos que se movían en verdaderos ciclos de guerra y de paz[40].

Importantes en el devenir fronterizo fueron los vínculos comerciales y los acuerdos de ayuda recíproca en el plano bélico

---

40 Leonardo León. *Maloqueros y conchavadores. op. cit.*, pp. 21 y ss. Véase, además, Salvador Canals. *Expansion of de araucanians in the Argentina;* Horacio Zapater. *La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX;* José Bengoa. *Historia del pueblo mapuche.*

concretados entre hispanocriollos y pehuenche. La alianza permitiría a los primeros consolidar su posición en el sector cordillerano y a los segundos hacer frente a la expansión de grupos nativos hostiles que amenazaban su supervivencia[41]. Deben destacarse igualmente las correrías apostólicas de los jesuitas y los enclaves misionales fundados por los franciscanos. En el pensamiento de algunas autoridades, las misiones contribuirían a consolidar los lazos económicos y de amistad establecidos con aquellas parcialidades pehuenches especialmente leales a la corona y a sus agentes coloniales[42]

Los contactos sobrepasaron igualmente el río Toltén en dirección sur. Las expediciones realizadas en busca de esclavos indígenas cruzaron toda la Araucanía hasta las tierras de los mapuche meridionales, más allá de Valdivia. Lo mismo ocurrió con los mercaderes, quienes, a pesar de las distancias y riesgos, ampliaron la red de sus negocios internándose por aquellas latitudes. A su vez, jesuitas y franciscanos no escatimaron esfuerzos para llevar el mensaje cristiano en un itinerario apostólico no exento de peligros y dificultades. Por último, los parlamentos de Valdivia y Osorno, celebrados a fines del siglo XVIII, fueron igualmente una proyección de las relaciones interétnicas desarrolladas en la Araucanía.

Los fenómenos anteriores, tan suscintamente esbozados, refuerzan la idea de un vasto espacio geográfico en el que hispanocriollos e indígenas establecieron variadas formas de contacto -inclusive la violencia- a impulso de sus respectivos intereses y

---

41 Leonardo León. *Alianzas militares entre los indios de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1872;* Sergio Villalobos. *Los pehuenches en la vida fronteriza;* Holdenis Casanova. *Las rebeliones araucanas op. cit.*

42 Véase: Jorge Pinto. *Frontera, misiones y misioneros,* y Holdenis Casanova. *Presencia franciscana en la Araucanía. Las misiones del Colegio de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818).*

necesidades. Al mismo tiempo, permiten superar aquella idea de frontera como límite o separación entre dos mundos disímiles y, asimismo, la visión tradicional sobre la guerra de Arauco que, enfatizando exclusivamente el hecho bélico, no dió cabida a los diversos procesos originados en la coexistencia de ambas sociedades a partir de la misma guerra.

En el marco de estas apreciaciones, volvemos a Chillán, punto convergente de influencias diversas. A los caracteres determinados por su proximidad al Valle Central y al puerto de Concepción, centro regional de la corriente exportadora al Perú, se sumaron en ella los rasgos fronterizos. Distante unos 100 km. del Biobío y del sistema andino, la ciudad no pudo sustraerse al vigoroso influjo de la Araucanía con sus peculiares procesos políticos, sociales, económicos y culturales.

Chillán fue una ciudad de frontera. Y lo fue tanto por el sur como por el oriente debido a las variadas situaciones de contacto que se generaron o repercutieron en su ámbito, algunas de carácter conflictivo y otras pacíficas. Ello, unido a la guarnición militar permanente y a la naturaleza de los indígenas comarcanos, terminaron por hacerla distinta a las ciudades nortinas de su tiempo.

Como señaláramos en su oportunidad, su fundación se debió a la necesidad de proteger las posesiones españolas situadas al norte de los ríos Biobío e Itata, frecuentemente amenazadas por las incursiones de los mapuche y de los pehuenche, separadamente o como aliados. Desde 1600, la ciudad disponía de una pequeña cerca de tapias que Alonso Gonzaléz de Nájera reputaba débil en razón de haber sido desestimada por los indígenas y quemada en tres oportunidades. Avanzado el mismo siglo se la rodeó de un muro y se la dotó de una compañía de caballería y otra de infantería que en

conjunto sumaban unos ochenta hombres[43]. Los pehuenche, solos o concertados con otros grupos hostiles del oriente y occidente andino, continuaban realizando sus expediciones militares en la región, muestra inequívoca de su resistencia solidaria a la expansión y colonización española.

Esas acciones bélicas, repetidas a través del tiempo, generaron un estado de inseguridad y alerta permanente en la ciudad de Chillán. A los ataques indígenas con su correspondiente botín, seguían los contraataques hispanos para escarmentar a las agrupaciones "rebeldes" y, sobre todo, para coger un buen número de esclavos, práctica que se mantuvo legalizada por la corona en gran parte del siglo XVII[44].

En la centuria siguiente, continuaron los temores respecto de inminentes asaltos indígenas a la ciudad o a las estancias y haciendas circundantes. Los rumores de un ataque resurgían cada cierto tiempo con notable fuerza cimentados en la magnitud y crudeza que habían alcanzado las invasiones maloqueras en la otra banda, concretadas por diversos grupos nativos, inclusive mapuche de la Araucanía. Tal como ha señalado Leonardo León en un documentado estudio, dichas empresas se habían constituído en un evento periódico

---

43 Gabriel Guarda. *Flandes Indiano* ... op. cit., p 185.

44 En el siglo XVII, Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñán, Diego de Rosales, Jerónimo de Quiroga, entre otros, hicieron referencia a las incursiones pehuenches en el occidente andino. En el siglo XVIII, el corregidor de Chillán realizaba un recuento de estas correrías hostiles a través de los boquetes de Longaví, Alico, Chillán y Diguillín, con su correspondiente botín en ganados logrado en los potreros precordilleranos y cordilleranos del sector. Informe del corregidor, 1764, citado por Sergio Villalobos. *Los pehuenches en la vida fronteriza*, pp. 76-77.

y regular, alcanzando su climax entre 1760 y 1780[45]. Si bien ellas se realizaron preferentemente contra los ricos distritos ganaderos de Mendoza, Córdoba y Buenos Aires, no dejaron de constituir una amenaza para las haciendas de Chile, desde Rancagua a Chillán, induciendo a las autoridades a tomar medidas preventivas para su defensa. En 1771, Ambrosio Higgins manifestaba al gobernador la conveniencia de cerrar con un foso a la ciudad y, al año siguiente, su corregidor Juan de Ojeda proponía ante el cabildo abierto un costoso proyecto defensivo el que, al parecer, no se concretó[46].

La violencia desatada por los grupos maloqueros, no fue obstáculo para que prosperaran diversas formas de relación pacífica entre las sociedades que compartían el espacio cercano al Biobío y de las cuales Chillán participó directa o indirectamente.

Una de ellas fue el trueque o conchavo, quizás, la más clara expresión de los contactos fronterizos. Iniciado como actividad espontánea y cincunstancial desde los primeros años de la conquista, adquirió posteriormente un carácter regular e indispensable constituyéndose, especialmente en el transcurso del siglo XVIII, en un fenómeno destacado tanto por su volumen como por las ganancias obtenidas y las personas involucradas en su realización. Sus protagonistas fueron hispanocriollos, mestizos e indígenas que, bajo la denominación de conchavadores, actuaron como intermediarios entre el mundo nativo y el mundo europeo, tejiendo una amplia red de negocios que excedió sobradamente los límites de la Araucanía histórica. A cambio de armas y herramientas de hierro, añil, vino y aguardiente, principalmente, los mapuches proporcionaron a su contraparte ganado, pellones, frazadas y ponchos. A su vez los pehuenche, ventajosamente situados para participar en los intercam-

45 Leonardo León. *Maloqueros y conchavadores*, pp. 25 y ss.

46 Gabriel Guarda. *Flandes Indiano* ... op. cit., p. 186.

bios, aportaron la sal, piñones, vasijas de madera, ganado y mantas[47].

Chillán estuvo vinculada al desarrollo de ambos flujos comerciales. Con los mapuche a través del Biobío y con los pehuenche utilizando los pasos andinos. En relación a este último, las autoridades procuraron encausarlo por la ruta de Antuco, al sureste de la ciudad, fijando como punto de trueque el fuerte de Tucapel. Se prohibió, en consecuencia, la utilización de los boquetes situados más al norte, para evitar el tráfico de especies prohibidas -alcohol y armas- y posibles acciones depredatorias, principalmente robo de ganado, sobre la ciudad y sus contornos[48]. También algunos villorrios cercanos a Chillán como Rere, Los Angeles y Santa Bárbara y los fuertes situados en la banda norte del rio frontera, sirvieron de apoyo a este comercio local.

Durante el siglo XVIII, el comercio creó lazos estrechos y permanentes entre las sociedades del ámbito fronterizo. No faltaron, sin embargo, dificultades y tensiones surgidas en los mismos intercambios, ya sea en los abusos o engaños de quienes buscaron obtener ventajas particulares, en la disputa por el control de los espacios económicos o en los intereses antagónicos que los distintos elementos de la sociedad dominante o las diferentes agrupaciones nativas tuvieron en torno a su práctica.

El tráfico fronterizo fue un proceso de larga duración, complejo, de variados matices y efectos, especialmente para la

---

47 Sobre el comercio fronterizo, véase: los cronistas del siglo XVIII (V. Carvallo, J. I. Molina, F. Gómez de Vidaurre, A. Sors, etc); Leonardo León. *Maloqueros y conchavadores*, op cit.; Sergio Villalobos. *Tres siglos y medio de vida fronteriza*, pp. 34-39 y *Los pehuenches en la vida fronteriza*, pp. 64 y ss; Holdenis Casanova. *Las rebeliones*...op cit, pp. 33 y ss.

48 Sergio Villalobos. *La vida fronteriza en Chile*. op cit., p. 309.

sociedad y la economía tribales, cuyo análisis escapa a los objetivos del presente estudio[49]. Nos interesa destacar, sin embargo, que el acceso a bienes naturales o manufacturados de procedencia indígena o europea, implicó disponer de nuevos recursos, originó nuevos hábitos de consumo y nuevas necesidades, creando inevitables lazos de dependencia. Hubo influencias recíprocas y a instancias del comercio, se modificaron las vestimentas, las dietas alimenticias, utensilios y herramientas, valores, lenguaje, etc.

Efectos similares tuvieron los parlamentos, una de las formas características de las relaciones oficiales desarrolladas en la frontera. Se realizaron con cierta regularidad "para asentar paces, siempre que con los indios ha habido guerra, y estando de paz para ratificarla y darles satisfacción ... y se repite por cada gobernador propietario que gobierna el reino"[50]. Estas palabras reflejan el interés que mostraron las autoridades locales para atraer a los indígenas al diálogo político y conseguir su adhesión a la política de paz.

Como expresara Leonardo León, los parlamentos "eran puntos de encuentro de la sociedad fronteriza y expresiones simbólicas del rico mundo político y social que emergía en la periferia del imperio hispano"[51]. Sus actas recogen los discursos, revelan las preocupaciones y estipulan los acuerdos. Los artículos sobre la paz, los trabajos de colaboración indígena, el comercio legal e ilegal, el tránsito de personas, la acción misionera, los abusos y castigos, etc., acusan el grado de complejidad alcanzado en la convivencia local.

---

49 Véase: Osvaldo Silva. *Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche*, pp. 83-95; José Bengoa. *Historia del pueblo mapuche* ... op. cit., pp. 43-68.

50 José Pérez García. Citado por Leonardo León. *Maloqueros* ... p. 144.

51 Leonardo León . *Maloqueros* ... op. cit., p. 147

La mayoría de los parlamentos del siglo XVIII se celebró en la región de la frontera bajo control hispánico. Concepción, Tapihue, Salto del Laja, Lonquilmo, Los Angeles y Negrete, todos situados al norte del Biobío y relativamente cercanos a la ciudad de Chillán, fueron los sitios elegidos para las ceremonias. Su influencia en el área fue apreciable. La concurrencia masiva de participantes, el desplazamiento de cabalgaduras y carretas, el traslado de alimentos, enseres y mercaderías creaba en cada oportunidad un ambiente de espectación entre los lugareños, aún en momentos previos al suceso. Además, Chillán y otros corregimientos de la zona como Estancia del Rey y Puchacay, proporcionaron un buen número de milicianos para tales reuniones.

Vinculado igualmente a la vida de San Bartolomé de Gamboa, se desarrolló el proceso de cristianización de sus habitantes, tarea propia de la Iglesia y asumida por ésta con el apoyo, orientación y control del Estado español en virtud del patronato regio.

El esfuerzo evangelizador en la frontera operó en tres niveles distintos de acuerdo al tipo de feligreses a los cuales se llevó el mensaje cristiano: hispanocriollos, "indios amigos" e "indios de guerra". Por el área de estudio interesan principalmente los dos primeros.

La atención espiritual de la población hispanocriolla concentrada en las ciudades, villas y fuertes fronterizos o dispersa en las haciendas y estancias de sus alrededores, se realizó en base a las parroquias y doctrinas dependientes del episcopado de Concepción. Estuvo a cargo de los clérigos seculares siendo complementada su labor por los frailes regulares desde sus respectivos templos y conventos. En Chillán los erigieron tempranamente los franciscanos, dominicos y mercedarios.

Las actividades de los curas en las doctrinas y parroquias fueron normadas por los sínodos diocesanos los que, inspirados en el Concilio de Trento y en el Limense III, acordaron diversas disposiciones relativas a la catequesis, la administración de los sacramentos, la observancia de las fiestas religiosas, la vigilancia de las costumbres, las obligaciones temporales y espirituales de los encomenderos, la disciplina y corrección del clero.

Preocupación especial de estas asambleas fue la atención espiritual de los neófitos, fueran indígenas, mestizos o negros. El sínodo del obispo Pedro F. Azúa, temporalmente cercano a los sucesos que analizamos, dispuso diversas medidas para lograr su asistencia a los oficios religiosos, su acceso a los sacramentos, su preparación en la catequesis y oraciones. A la vez recomendó a los sacerdotes dar un buen trato a los nativos y defenderlos de los agravios que les hiciesen los hacendados, mayordomos y administradores, no permitiendo "que los graven con tareas y vigilias extraordinarias"[52].

La acción cristianizadora en las parroquias no estuvo exenta de dificultades y demandó un esfuerzo enorme y constante de la Iglesia, con resultados muchas veces desalentadores. Había que cubrir las necesidades espirituales de una población heterogénea y predominantemente dispersa, abarcar grandes distancias, con exiguos recursos económicos y en medio de los excesos e injusticias anejos al orden colonial. No dejaba de pesar, además, la renuencia de los indígenas para asistir a la doctrina y liturgia.

---

52 *Primer sínodo diocesano*, p. 88. Al parecer, el sínodo citado no fue el primero en la diósesis de Concepción. Otros anteriores fueron convocados por los obispos Antonio de San Miguel, Luis Jerónimo de Oré y Martín Hijar y Mendoza.

En el sínodo del obispo Azúa, los representantes eclesiásticos, junto con reconocer "la mucha ignorancia" de los naturales en los misterios de la fe católica, dejaban ver su preocupación por la persistencia de las formas culturales ancestrales, especialmente en los sectores rurales donde, a su juicio, contaban con la aquiescencia de los propietarios. "Los indios que salen de la barbaridad -se reconocía- los dueños de las haciendas a quienes sirven, los dejan en sus ritos gentilicios, sin consignarlos a los curas para su instrucción por no desagradarlos; y lo que es más, muchos pehuenches del todo infieles, trasladados a esta banda del Biobío, viven entre los españoles e indios reducidos, con pluralidad de mujeres y demás vicios de su gentilidad, con grave escándalo y aún contagio de los nuestros"[53].

El segundo nivel estuvo representado por los llamados "indios amigos" que vivían en las inmediaciones de los fuertes fronterizos como aliados y colaboradores de la sociedad dominante, en la guerra y en diversas tareas de paz. Su evangelización, considerada vital por la corona y las autoridades locales, fue asumida fundamentalmente por los regulares de la Compañía de Jesús en las misiones situadas al abrigo de los enclaves militares y denominadas "reducciones de la frontera de guerra". A mediados del siglo XVIII, un contemporáneo las definía como "la agregación de cierto número escaso de indios cristianos, reducidos, descendientes de otros tales que se han mantenido largo tiempo en aquel lugar, dejándose doctrinar por los religiosos y reconociéndolos como sus curas"[54].

En relación al siglo anterior, se hallaban bastante disminuidos estimándose, según el testimonio citado, que en cada misión su número fluctuaba entre unos "40 o 50 indios que raramente

53 *Primer sínodo diocesano*, p. 49

54 Informe del doctor José Perfecto de Salas .. Noticias sobre las misiones de Chile. 23-11-1749. BN, MM. T 186. pp. 245 y ss.

llegan a 100"[55]. En el mismo documento se destacaba, además, su propensión a la fuga tanto hacia el interior de la Araucanía como en dirección a los partidos de Chillán, Maule y Colchagua. Los amigos contribuyeron, pues, a incrementar la fuerza laboral de esos distritos, destinada fundamentalmente a las actividades agropecuarias.

Ambos aspectos, disminución y movilidad, aparecen corroborados por un jesuita de la época al señalar "que fueron en sus principios muchísimos... y nunca se halla número determinado porque en los alzamientos muchos se van a los enemigos"[56]. Afectados también por los frecuentes abusos de los agentes coloniales, muchos se pasaron al "bando contrario", situación que hizo más compleja su realidad y, por lo mismo, más difícil de aprehenderla. Por cierto, hubo otras razones que incidieron en la intrincada red de lealtades y traiciones de los "indios amigos" que no es el caso analizar aquí. Tal como se ha señalado, estos indígenas "eran el sector donde confluían las presiones de los demás, de los españoles y de los indios de guerra, por ello su inestabilidad. El que estuviesen a uno y otro bando dependía de los variables equilibrios de poder de la frontera"[57].

Las circunstancias en las que generalmente se desenvolvió su existencia, entre la guerra y la paz, la deserción y la fidelidad, hacen difícil abordar el tema de su cristianización, fenómeno de por si bastante complejo. La tarea se hace aún más ardua debido a que la información contenida en los documentos coetáneos fue siempre unilateral, dispersa y fragmentaria, frecuentemente interesada y contradictoria.

---

55 Ibidem.

56 Miguel de Olivares (Juan Bel) *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, CHCH. T. VII. p. 271.

57 Andrea Ruiz-Esquide. *Los indios amigos en la frontera araucana, p. 56.*

En 1737, por ejemplo, el gobernador de Chile ponderaba los progresos de su cristianización y el abandono de sus formas tradicionales. "Viven -expresaba- según manda nuestra Santa Madre Iglesia casados con una mujer, y así el ejercicio de los padres no es otro que el de administrarles los sacramentos y doctrinarlos, porque reducidos los más en forma de pueblos se ha conseguido con facilidad la detestación de sus supersticiosas costumbres"[58].

El testimonio anterior debe ser tomado con reserva. Según otros documentos, los amigos mantuvieron sus prácticas ancestrales, sin diferenciarse mayormente de sus congéneres de tierra adentro. Esta situación fue aceptada por las autoridades civiles y militares, quienes optaron por la condescendencia interesados en mantener su adhesión y apoyo en la guerra. Su concurso era igualmente necesario frente a una posible agresión externa, temor que estuvo siempre latente en estos lejanos rincones del mundo hispánico.

La permisividad del admapu fue estimada como un mal menor ante la alternativa de perder un aliado el cual, pasándose a "filas enemigas", podría comprometer el éxito de la guerra y la seguridad misma de la colonia. "Como no se puede a estos indios ir a la mano en todas las cosas -escribía un jesuita- se les permite todas las usanzas, así por los gobernadores como por los demás jefes de la milicia ... al punto que les quisiesen quitar sus costumbres ... volvieran sus lanzas que blandían por nosotros contra nosotros"[59].

Parece ser que, a pesar de los denodados esfuerzos realizados en pro de su evangelización y del optimismo que trasuntan

---

58 Informe del gobernador Manuel de Salamanca al rey. Citado por Fernando Casanueva. *La evangelización periférica en el reino de Chile*, p. 8.

59 Miguel de Olivares (Juan Bel) *Historia de la Compañía* ... op cit., p. 289.

algunos testimonios coetáneos, los resultados fueron escasos. Los propios religiosos reconocieron la persistencia de las creencias y costumbres nativas.

El tercer nivel lo constituyeron los indígenas libres de la Araucanía, los denominados "indios de guerra". Durante el último siglo colonial, su evangelización fue realizada por los jesuitas y los franciscanos en sus respectivas misiones circulares y estables. Hermanados en los propósitos de propagar la Buena Noticia y ganar a los aborígenes para la nueva fe, ambas órdenes presentaron, sin embargo, marcadas diferencias en la realización de su tarea apostólica, derivadas de sus particulares características, de sus respectivas propuestas evangelizadoras y de las modalidades diseñadas para concretarlas[60]. Cada comunidad religiosa puso en práctica modelos misionales distintos en los que proyectaron su propio carisma institucional.

Los mapuches resistieron el cristianismo, a veces activamente. Amén de ciertos casos de agresión física o verbal, una verdadera confrontación teológica se desarrolló, sobre todo, a nivel de intelectuales, entre los misioneros y los jefes de la sociedad tribal. El cacique de la isla Santa María desafió el padre Martín de Aranda en los siguientes términos: "¿Para qué venís a perturbar el sociego de nuestra isla predicando embustes, y sembrando doctrinas en contra de nuestros ritos y costumbres? No hay más Dios que nuestro Huecuvu, y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sacerdotes; las machis son los nuestros; y no

---

60 Jorge Pinto. *Frontera, misiones y misioneros*, pp. 17-119. El autor aborda la tarea evangelizadora de jesuitas, franciscanos y capuchinos en la Araucanía. Véase, además, Holdenis Casanova. *Presencia franciscana en la Araucanía* op. cit., pp. 121-187.

es justo que abandonemos las costumbres de nuestros mayores"[61].

Parece claro que la cristianización avanzó a ritmos distintos por la difícil geografía del país, inclusive en el ámbito fronterizo. Al norte del Biobío, donde las parroquias tuvieron una existencia regular, el proceso alcanzó cierto éxito aún cuando indígenas, mestizos y negros acogieron en grado variable los elementos de la nueva religión. Al sur del río frontera, en cambio, los resultados distaron mucho de lo deseado. A pesar de sus ingentes esfuerzos, los misioneros no lograron la incorporación de los mapuche al cristianismo ni la comprensión de sus verdades fundamentales. A última hora la imposición del sacramento bautismal pareció justificar los fatigosos desvelos de quienes intentaron la conquista espiritual de la Araucanía[62].

Como se señaló, tampoco se consiguió una auténtica incorporación de los "indios amigos" a las nuevas creencias, a pesar de la presión de que fueron objeto para que se evangelizaran.

En Chillán y sus alrededores, al igual que en el restante territorio españolizado, las capas marginales y empobrecidas dieron vida a una religiosidad mestiza, de marcadas tonalidades agrarias y en la que -al decir de un autor- se aunaba "la ortodoxia de los principios impuestos con la nostalgia de los ritos prohibidos"[63].

---

61 Jorge Pinto. *Frontera* ... op. cit., p. 54.

62 Existe un cierto consenso entre los estudiosos que los nativos de la Araucanía no se cristianizaron. No obstante, Rolf Föerster ha planteado que la conquista espiritual de los mapuche en el período colonial, logró consolidar la fase que él denomina "conquista bautismal", la tercera de un largo proceso. En ella, los jesuitas consiguieron la aceptación del sacramento por parte de los indígenas, buscando puntos de encuentro fundamentalmente en el plano de los ritos. *La conquista bautismal* ... op. cit., pp. 17-35.

63 Citado por Hernán Godoy. *La cultura chilena*, p. 199.

Manifestación espontánea y vigorosa de la fe, constituyó al mismo tiempo una fuerza portadora de consuelo y esperanza para un sector social que sufría la frecuente compulsión de autoridades y terratenientes. Ella daba sentido a la vida y a la muerte, reanudando los lazos con el mundo y el trasmundo.

Una religiosidad devocional, sacralizante y práctica. A las figuras de Jesús y María, se sumó la veneración de los Santos o patronos y un conjunto de creencias y prácticas que oscilaban entre lo sagrado y lo profano, entre las formas del catolicismo popular ibérico y las expresiones siempre vivientes de la cultura y religión autóctonas. Las fiestas -punto de referencia que daba sentido a toda la actividad anual-, las peregrinaciones, las mandas y promesas, los milagros y prodigios, las ánimas y espíritus, el merodear frecuente del diablo, etc., fueron expresiones que, trascendiendo el marco de la postura eclesiástica oficial y dogmática, mostraron el encuentro fecundo de dos tradiciones ligadas a la tierra y a la naturaleza[64].

Las imágenes del nuevo orden calaron en el universo simbólico de los sectores populares, aunque las nociones de doctrina fueran vagas y genéricas. Importante fue la fuerza sugestiva del barroco el que, poniendo en escena ceremonias espectaculares -con despliegue de cirios y antorchas, música, ricas vestimentas y joyas-, presentó el mensaje bajo formas suntuosas, destinadas a conmover a la población[65].

---

64 En Chillán se desarrolló la devoción a Nuestra Señora del Rosario y a San Sebastián. La imagen de este fue trasladada luego a Yumbel.

65 Particularmente los jesuitas imprimieron a la religiosidad popular el espíritu del barroco. Marciano Barrios. *Religiosidad popular*, p. 134. Véase: Maximiliano Salinas. *Historia del pueblo de Dios en Chile;* Sergio Villalobos. *Historia del pueblo chileno*. T. 3., pp. 176-183; Fernando Aliaga. *Expresiones de religiosidad popular mariana en el siglo XVIII, etc.*

En el siglo XVIII, la consolidación económica y social de la hacienda permitió la importación de imágenes sagradas desde Europa, la construcción de nuevas capillas y oratorios o la ampliación de los ya existentes y, además, la producción y distribución de bienes con fines festivos.

Según Pedro Morandé, dentro de la hacienda, el verdadero pago del trabajo, en tiempos coloniales y posteriores, "fue la participación en la fiesta... momento de plenitud del significado, de la renovación del ciclo que vuelve nuevamente a su inicio"[66]. El autor ha planteado la hipótesis de un encuentro cultural iberoamericano en el plano del ritual religioso, de la legitimación cúltica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos.

El proceso de contacto hispanomapuche iniciado con la conquista, aunque asimétrico fue, pues, decisivo para las dos partes involucradas ya que ninguna de ellas permaneció inerme frente a la influencia de la otra, aunque su significación no haya sido la misma para todos.

En el ámbito de Chillán y su entorno rural, emergió una cultura mestiza en la cual el aporte indígena jugó un rol importante, no siempre valorado. A pesar de las condiciones adversas impuestas por la dominación, la cultura mapuche logró encontrar canales que le permitieron seguir existiendo y, a la vez, irradiar con innegable vitalidad su influjo en la población local, especialmente en los bajos sectores de la sociedad fronteriza. "Creer en maleficios y augurios, impresionarse con la leyenda del chonchón o el canto siniestro del buho; confiar en la machi y el "meico", usar sus yerbas y conjuros,

---

66 Pedro Morandé. *Cultura y modernización en América Latina*, p. 149. Del mismo autor véase, además, *Ritual y palabra*, pp. 29 y ss.

son unos pocos ejemplos de aquella influencia" [67].

Hoy, bajo las formas occidentales, laten todavía esas mismas creencias, articuladas a una cosmovisión profundamente religiosa de la vida. Ellas han encontrado un terreno particularmente fértil en la mentalidad popular de la región, difundiéndose de preferencia, lo mismo que antaño, entre los grupos campesinos y subalternos de las localidades rurales, enlazándose con elementos cristianos y con tradiciones, mitos, leyendas y supersticiones populares[68].

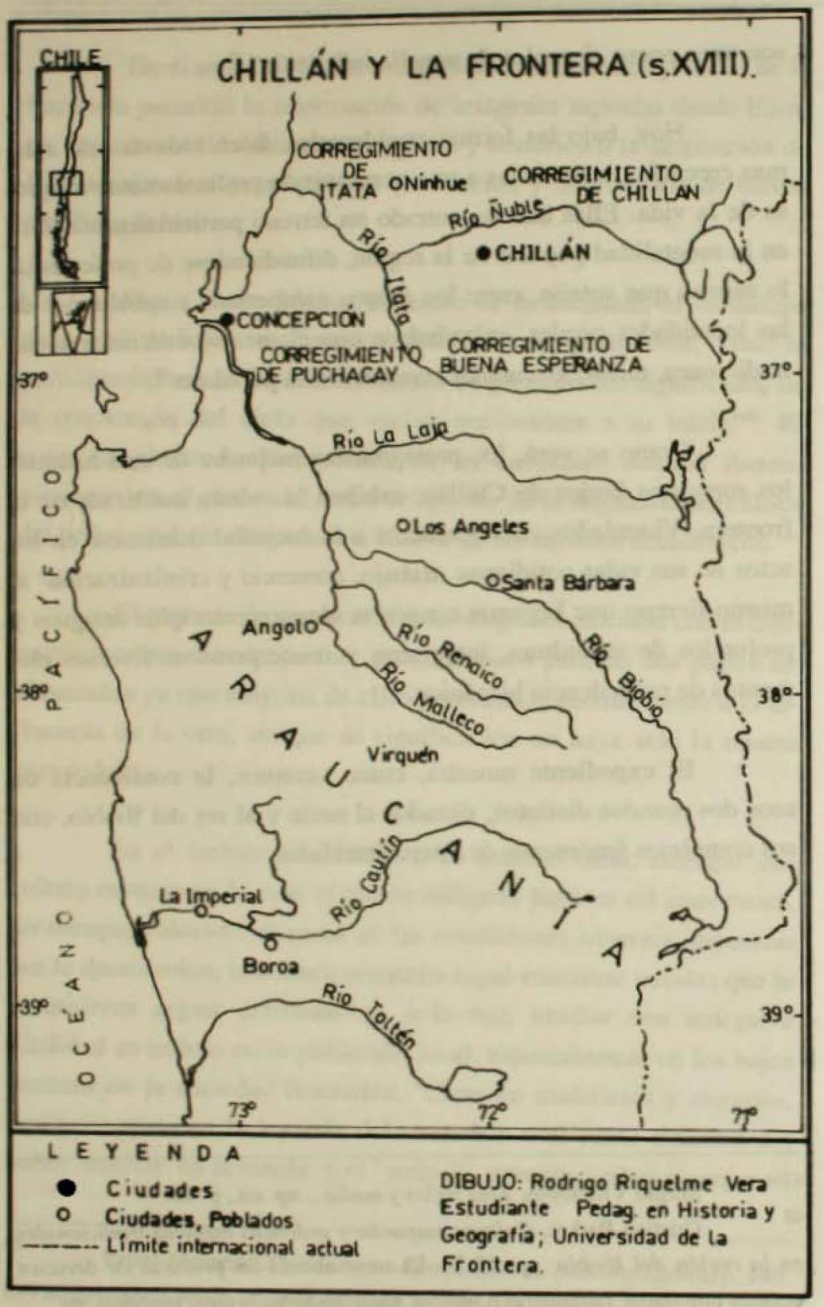
Como se verá, los protagonistas mapuche de esta historia, los supuestos brujos de Chillán, exhiben la cultura mestizada de la frontera. Vinculados continuamente a la sociedad dominante en los actos de sus vidas cotidianas -trabajo, comercio y cristianización- al mismo tiempo que lograron conservar algunos principios antiguos y profundos de su cultura, integraron y reinterpretaron diversos elementos de procedencia hispánica.

El expediente muestra, como veremos, la confluencia de esos dos mundos distintos, situados al norte y al sur del Biobío, con sus complejos fenómenos de interculturalidad.

---

67 Sergio Villalobos. *Tres siglos y medio...* op. cit., p. 45.

68 Cristian Parker. *Cultura mapuche y prácticas médicas tradicionales en la región del Biobío*, pp. 45-74. El autor aborda las prácticas de diversos agentes populares: curanderas o meicas, santiguadoras, brujos, suerteros, etc.


CHILE
CHILLÁN Y LA FRONTERA (s.XVIII).
CORREGIMIENTO DE ITATA
Ninhue
CORREGIMIENTO DE CHILLAN
Río Ñuble
CHILLÁN
Río Itata
CONCEPCIÓN
CORREGIMIENTO DE PUCHACAY
CORREGIMIENTO DE BUENA ESPERANZA
37°
Río La Laja
Los Angeles
Santa Bárbara
Angol
Río Renaico
Río Biobío
Río Malleco
38°
Virquén
ARAUCANÍA
Río Cautín
La Imperial
Boroa
Río Toltén
39°
OCÉANO PACÍFICO
73°
72°
71°
LEYENDA
Ciudades
Ciudades, Poblados
Límite internacional actual
DIBUJO: Rodrigo Riquelme Vera
Estudiante Pedag. en Historia y Geografía; Universidad de la Frontera.

Capítulo II
El proceso legal: los protagonistas y las declaraciones indígenas

1. Los protagonistas hispanocriollos

El expediente forma un extenso conjunto documental que incluye diversas piezas menores a través de las cuales es posible seguir el desarrollo del proceso legal y conocer a sus participantes, sean hispanocriollos o indígenas[1].

Respecto de los primeros, el 6 de septiembre de 1749 se presentó ante el cura de Chillán el capitán Alejo de Zapata para formalizar una acusación contra Josefa, una joven nativa a su servicio. Habiéndola reprendido por huir de su propiedad, en venganza, ésta le había quemado la cocina de su casa y luego enfermado a su esposa, Rita Dupré, valiéndose de una "india vieja" llamada Melchora y de unos pájaros nocturnos que parecían guairabos[2]. A juicio del capitán, el maleficio era evidente por lo cual solicitaba al párroco que hiciese

---

1 La parte más interesante del documento la constituye las declaraciones de los indígenas inculpados. Ellas se publican íntegramente en el anexo. Creemos que el expediente no ha sido publicado. Sin embargo, hemos encontrado diversas referencias al proceso legal en Emilio Vaïsse (Omer Emeth). *Los brujos de Chillán*, pp. 161-181; Manuel Balbontín. *Brujos y hechicerías*, pp. 75-84; Reinaldo Muñoz O. *Chillán, sus fundaciones y destrucciones. 1580-1835*, p. 199; Antonio Dougnac. *El delito de hechicería en Chile indiano*, p. 97; y Armando Senn. *La brujería entre los mapuches.*

2 *Expediente*, f. 96. Guairabo: ave nocturna, de plumaje variado, principalmente de color negro. Según superstición popular, al servicio de las brujas. J.T. Medina. *Voces chilenas de los reinos animal y vegetal*, p .63.

justicia, aplicando a los dos mujeres la pena correspondiente a su delito, extrañándolas del país para evitar daños peores.

El cura Simón de Mandiola, erigido en juez de la causa, dictó el mismo día el auto de cabeza ordenando, "en atención al daño y maleficio causado", la comparecencia de Josefa y de Melchora las que, según el mérito de sus declaraciones, serían remitidas "al Tribunal del Ilustrísimo Señor Doctor don Joseph de Toro y Zambrano, dignísimo obispo de la Concepción ... a quien pertenecía esta causa por ser indios"[3].

Abierto el proceso, se inició la presión del juez eclesiástico y de sus acompañantes, un testigo y el notario, quienes, sin dejar de "preguntar", "repreguntar" y "reconvenir" una y más veces, fueron obteniendo de sus interrogadas la información deseada respecto de los supuestos "cómplices y demás hechiceros". En su declaración, Melchora acusaba a otros indígenas, sindicando a uno de ellos como "el dueño de la cueva donde se juntaban todos los del Arte para hacer celebración al demonio ... y el cual sabe y conoce a los demás brujos y hechiceros que entraban a celebrar en su cueva"[4].

A partir de ese momento, se inició en el distrito de Chillán una verdadera "caza de brujos" al más puro estilo europeo, siendo detenidas en la cárcel de la ciudad y en algunas casas de particulares un total de 19 nativos, la mayor parte de los cuales fueron mencionados en las declaraciones de los restantes acusados. El expediente, sin embargo, atribuye a Melchora la delación de todos los inculpados, la que habría ido "numerando muchos de su nación hasta treinta, a los que el dicho cura hizo aprehender, embargar sus bienes

---

3 *Expediente*, f. 96.

4 *Expediente*, f. 99-100

y castigar con los mismos azotes y con depósito de sus personas a diferentes vecinos, para su perpetuo servicio en pena de su delito"[5].

Severamente interrogados, en una atmósfera de hostilidad y temor, los naturales fueron respondiendo a las preguntas formuladas y reformuladas por sus inquisidores. En forma casi generalizada comenzaron negando todo, cayendo en frencuentes contradicciones. La mayoría de los reos, a excepción de una joven indígena que rechazó con firmeza cualquier acusación, terminó por reconocerse culpable de los cargos presentados: que han realizado hechizos, que han participado en reuniones nocturnas haciendo pacto implícito y explícito con el demonio, que han volado para asistir a los conciliábulos, convertidos en animal o ave, que acudían a una o dos cuevas donde se "holgaban" bebiendo, comiendo y tocando diversos instrumentos, etc.[6].

Enterado de los sucesos, el protector del partido, Carlos Lagos, procuró asumir la defensa de los indígenas, pero fue arrestado por orden del párroco. No quedaba, pues, más que un camino: acudir

---

5 *Expediente*, f. 79-89. La cifra de 30 indígenas no coincide con el número de declarantes en la primera parte del juicio. Caben dos posibilidades: o se extravió parte del expediente, o, en definitiva fueron sólo 19 los indígenas implicados. Nos inclinamos por la segunda opción. El propio cura Mandiola declara haber procedido a la "captura de 18 brujos", cifra que seguramente corresponde a los considerados "cómplices de Josefa", la primera acusada. También señala que, no obstante las deligencias practicadas, no se consiguió detener a Bartolomé, cacique de Quinchamalí, y a Pascual, trabajador en la hacienda de Carlos Soto.

6 Más adelante se detallan las declaraciones de todos los reos. Véase también el anexo.

al protector general y, por su intermedio, a las altas esferas judiciales de la Real Audiencia.

Así lo comprendió, en primer lugar, el jesuita Pedro Irarrázabal, rector del Colegio San Javier de Chillán, quien remitió una carta al protector fiscal Dr. Tomás de Azúa Iturgoyen, denunciando los excesos del cura Mandiola. Un indígena que trabajaba en Cato, hermosa hacienda de la Compañía, había solicitado su intervención temiendo por la suerte de su mujer, también implicada en el juicio. Las quejas del padre Irarrázabal apuntaban a dos aspectos: la encarcelación del protector local, obstaculizando la defensa de los nativos, y la violencia de los castigos administrados a éstos en el proceso, llegando los azotes "en algunos hasta derramar sangre"[7].

Tras la carta del jesuita se recibió en Santiago una extensa representación preparada por Carlos Lagos sobre las ilegalidades e injusticias cometidas por el cura de Chillán. Apelando a la ley 12.10.1 de Indias, argumentaba que ningún juez eclesiástico podía aprehender, embargar bienes y castigar vasallos legos del rey sin el auxilio de las justicias seglares, "porque el ejercicio de estas funciones no pertenece a la jurisdicción espiritual sino temporal". Aclaraba, además, que el Tribunal de la Inquisición no tenía competencia sobre los aborígenes. Luego agregaba que la ley 8.10.1, ratificada por el sínodo de Concepción, prohibía a los jueces eclesiásticos castigar a los indígenas con servidumbre, "y estando ésta prohibida como pena a sus delitos verdaderos, con mayor razón se debía extirpar por delitos imaginados"[8]. Con estos argumentos, el protector ponía de manifiesto la inculpabilidad de los indígenas y las extralimitaciones del cura y vicario Simón de Mandiola.

---

7 *Expediente*, f. 82.

La réplica de éste no se hizo esperar. Defendió su competencia en el caso citando el Mutu Propio de Sixto V, que facultaba a los inquisidores, obispos y jueces eclesiásticos para hacer causa y castigar "a los que con supersticiones y encantos consultan al demonio las cosas futuras o saben ya las pasadas y ocultas... y previene las penas dispuestas por derecho". A su juicio, "los brujos de Chillán" usaban de estas consultas y encantos, pudiendo él juzgarlos como único juez eclesiástico de la ciudad. Al mismo tiempo sostuvo que en virtud del "Itinerario para parrochos de yndios", del autor Alonso de la Peña Montenegro, el vicario estaba facultado para hacer causa a los indios y aplicarles la pena correspondiente[9].

Los sucesos posteriores terminaron por otorgar la razón al protector Lagos: juicios como éste, deberían ventilarse en la justicia ordinaria. Así debió reconocerlo el cura quien, a pesar de sus pretensiones, cerró repentinamente el sumario y remitió los autos y los reos al corregidor Agustín Soto de Aguilar "para que en vista de ellos determine lo que más bien le pareciere y sea de justicia"[10].

---

8 *Expediente*, f. 79. Carlos Lagos se refería al sinodo del obispo Azúa de 1744, que en una de sus disposiciones prohibió los depósitos de nativas y mestizas en casas de vecinos "de que se origina tácita servidumbre". Primer sínodo... op. cit., p. 97. En el expediente se mencionan los casos de Francisca Relmuán, Rosa Aileb y Ana Rantuillanca "presas" en casas de particulares, lo que habría originado la "querella" de sus parientes. Otras cuatro indígenas permanecían detenidas en casa del cura de Chillán: María Quintuguico, Agustina Aillanca, Jerónima Ibunpán y Juana Catireu. Debe recordarse que la R.C. de 1703, eliminó los depósitos, otorgando a los naturales el status de "indios libres".

9 *Expediente*, f. 87

10 *Expediente*, f. 131.

A comienzos de 1750, el protector fiscal solicitaba a la Real Audiencia que declarase nulos todos los trámites realizados por el cura-juez, tanto por defectos de jurisdicción como por haberse procedido a las confesiones sin pruebas de delito y sin la presencia del protector local. Consideraba indispensable recomenzar la causa, tomar nuevamente las declaraciones a los acusados, esta vez sin la opresión del castigo y bajo la atenta mirada del defensor. Solicitaba, además, que se investigase la verdad acerca de las cuevas donde los sindicados brujos efectuaban sus "diabólicas reuniones". Según el alto funcionario, "el crédito a semejantes supercherías se propaga porque en tales hechos, siempre se defiere a las deposiciones de los reos, los cuales regularmente o por el temor al castigo o por satisfacer la curiosidad de los jueces, se hacen reos de delitos en que no tienen arbitrio"[11].

En opinión del Dr. Azúa, el reconocimiento prolijo "de los apartamentos y cámaras doradas, sería una extrínsica demostración de que el crédito de los hechizos más se funda en la credulidad de los indagadores que en la depravación de los indios"[12]. Por último, el protector solicitaba a la Real Audiencia la designación de un juez especial para reabrir el proceso. De no comprobarse el delito, debería devolverse a los indígenas su libertad y sus bienes embargados.

Acogiendo la solicitud, la Real Audiencia designó juez especial de la causa al maestre de campo Francisco Riquelme de la Barrera, a quien se encomendó interrogar nuevamente a los indígenas, investigar sobre la existencia de las cuevas y, en definitiva, hacer plena justicia.

---

11 *Expediente*, f. 133.

12 *Expediente*, f. 134.

Esta vez comparecieron sólo 9 indígenas. No queda muy claro lo que sucedió con los 13 restantes. Según el expediente, algunos huyeron resultando imposible su posterior localización. Al iniciarse el proceso, lo hizo Marcela Tangolab cuya declaración, interrumpida para continuarse al día siguiente, quedó definitivamente inconclusa porque la nativa se fugó de la cárcel durante la noche[13]. Otros lo hicieron al finalizar el cura Mandiola su cometido, tal como lo señalara el mismo al solicitársele la nómina con los 18 reos, los depósitos y los sitios de sus respectivos paraderos[14].

El testimonio de los indígenas fue absolutamente distinto al anterior. Con pequeñas diferencias, de forma más que de fondo, casi todos se reconocieron "cristianos" o "cristianos católicos", confesando no saber nada de hechizos. La totalidad coincidió en señalar que antes se habían declarado culpables, compelidos por la prisión, las amenazas y los azotes del cura y de su notario[15].

A continuación, el juez comisionado procedió a practicar un prolijo reconocimiento a dos cerros situados en la jurisdicción de Chillán, donde supuestamente estaban las cuevas que "servían de adoratorios en los hechizos". Al despachar su informe, expresaba que no había descubierto nada especial, ni encontrado "cosa artificiosa ni de malicia" y, en consecuencia, había otorgado su libertad a los indígenas "por no resultarles de la adjunta sumaria cargo alguno"[16].

---

13 *Expediente*, f. *101*.

14 *Expediente*, f. 143

15 Véase en el anexo, las declaraciones de los indígenas ante el juez comisionado.

16 *Expediente*, f. 155. Se reconocieron el cerro Huechuquén en la estancia Palpal y otro en la estancia de Felix Zapata, situado a dos leguas del anterior.

Mediante la provisión del 26 de agosto de 1750, la Real Audiencia confirmaba las diligencias practicadas por Riquelme de la Barrera, insistiéndole en hacer los trámites correspondientes para que se reintegrasen los bienes embargados a Juan Catireu y se pagase el salario a las nativas que sirvieron en depósito. Del expediente se deduce que ambas gestiones fueron entrabadas, en un comienzo, por "la morosidad y malicia del cura y del corregidor" y, posteriormente, por las dificultades generadas en el país y en la región a raíz del terremoto de 1751, de manera que en fecha bastante tardía, abril de 1756, el protector fiscal exigía aún su cumplimiento[17].

En síntesis, se distinguen en el proceso dos etapas bien diferenciadas. La primera, entre septiembre y diciembre de 1749, fue encabezada por el cura de Chillán Simón de Mandiola quien, en calidad de juez eclesiástico, interrogó a los 19 inculpados. Los nativos, encarcelados y apremiados por la severidad de los procedimientos, terminaron por confesar que conocían y practicaban las artes brujeriles en cuevas o cámaras doradas. La segunda, desde enero a agosto de 1750, se desenvolvió en el ámbito de la justicia civil y en presencia del protector local. Los 9 aborígenes que comparecieron ante Francisco Riquelme de la Barrera, sin el rigor de la etapa anterior, se declararon inocentes de los delitos imputados.

Simón de Mandiola se constituyó, sin duda, en la figura central del proceso. Los sucesos acaecidos nos colocan frente a un hombre de férrea voluntad y vigoroso temple, siempre vigilante y cruelmente fanático[18]. Sus acciones sólo pueden explicarse, y quizás

17 *Expediente*, f. 162

18 Agradecemos al Sr. Hugo Ramírez el habernos proporcionado la siguiente información relativa al personaje que nos ocupa. Su padre, Sebastián de Mandiola y Arregui, natural de Oñate, Viscaya, había llegado al país en 1701, donde casó con Ana M. Gasco de la Torre. Fue maestre de campo, alcalde de

comprenderse, en el marco del catolicismo postridentino, decidido y tenaz enemigo de las prácticas heréticas, de las hechicerías, y "supersticiones". Precisamente, siendo párroco de Conuco le correspondió asistir al sínodo del obispo Pedro Felipe de Azúa Iturgoyen ocasión en que fue nombrado "testigo sinodal y juez denunciador", con la misión de velar por la estricta observancia de las normas tridentinas y de las limenses de 1583[19]. Por ello, según expresara Muñoz Olave en un lenguaje muy similar al de los tiempos coloniales, el cura de Chillán "declaró la guerra a los brujos con tanto valor que se hizo temible para esa clase perversa de gente"[20].

2. Los protagonistas indígenas

Las declaraciones de los aborígenes, la parte más cautivante del documento, permiten conocer algunos aspectos de los actores nativos, saber sus nombres, lugares de nacimiento, sexo, edad, estado civil, vínculos de parentesco, oficios, etc. Resulta innecesario, pues,

Concepción y hacendado. Simón de Mandiola perteneció, pues, a una familia de gran posición social y económica. También fue dueño de una hacienda en la región. Luis Fco. Prieto. *Diccionario biográfico del clero secular*; Juan Mujica. *Linajes españoles. Nobleza colonial de Chile* T. I. Según Muñoz Olave, fue ordenado sacerdote en 1726 en el Seminario de Concepción, atendido por los jesuitas. Se desempeñó como párroco de Quirihue, Conuco y Chillán (1748-1756). Maestro de Teología y hombre versado en Derecho Canónigo. Fue beneficiado con una capellanía. Reinaldo Muñoz. *El Seminario de Concepción durante la colonia* ... p. 167; *Rasgos biográficos de eclesiásticos de Concepción*. p. 266.

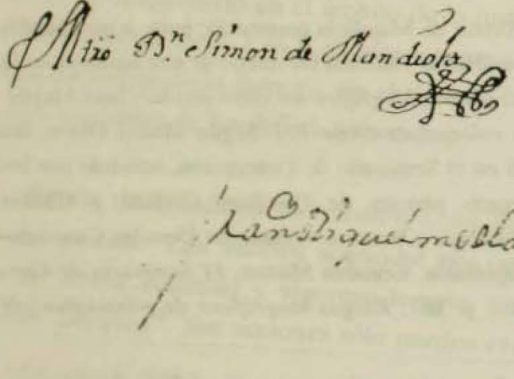
19 Reinaldo Muñoz. *Rasgos biográficos* ... op. cit., p. 266

20 Ibidem. En otra de sus obras, el autor escribió en relación a los mismos sucesos: "se había desarrollado una plaga de brujos y duendes, especialmente en la isla de Cato en donde, según consta en el expediente, tenian sus cuevas y palacios encantados esos profesionales de la estafa y del engaño". Reinaldo Muñoz. *Chillán, sus fundaciones* ... op. cit., p. 199.

ponderar el innegable valor etnohistórico de esta sección del expediente.

Tal como señaláramos más atrás, 19 fueron los indígenas acusados en San Bartolomé de Gamboa, en 1749. Creemos que eran mapuche, nacidos en el ámbito de la frontera, sea en tierras relativamente cercanas a Chillán o al interior de la Araucanía. Como se aprecia en el cuadro adjunto, Concepción, Rere o Buena Esperanza, Ninhue y diversas estancias o haciendas del curato de Chillán; Virquén, Angol, Boroa y La Imperial, al Sur del Biobío, figuran como sus lugares originarios.

Del total, 13 eran mujeres y 6 varones. El predominio del sexo femenino resulta significativo por la concepción tradicional, extendida casi universalmente, que asocia a la mujer con la bruja y las esferas del mal. Volveremos más adelante a este punto.



Rúbricas del presbítero Simón de Mandiola y del juez Francisco Riquelme de la Barrera.

INDIGENAS ACUSADOS EN EL PROCESO LEGAL DE CHILLAN

Nombre	Edad	Lugar de Nac.	Oficio	Parentesco
1. Josefa	25	Concepción	"India de depósito"	-
2. Melchora Chicalab	"india vieja"	Virquén	"India de Servicio"	-
3. Fernando Guidca	-	-	-	-
4. Marcela Tangolab	-	Doctrina de Ninhue	Hilado y tejido de bayeta	Esposa de Juan Millamanqui
5. Lorenzo Liempangui	-	Malloco (*)	Trabajos diversos	-
6. Juan Catireu	70	Malloco (*)	Curtidor de cueros	Esposo de Margarita Cortés
7. Andrés Guentepangui	30	La Imperial	Gañán	Esposo de Pascuala Millaqueu
8. María Guintuguico	70	Chacaico	Hilado	Suegra de Andrés Guentepangui
9. José Guaiquileb	30	Larque (**)	Gañán	Esposo de Rosa Aileb
10. Francisco Mariguala	60	Boroa	Gañán	-
11. Ana Rantuillanca	60	Doctrina de Chillán	"India de Servicio"	Viuda de Domingo Catireu

Nombre	Edad	Lugar de Nac.	Oficio	Parentesco
12. Margarita Cortés	50	Angol?, Purén?	Tareas domésticas	Esposa de Juan Catireu
13. Agustina Aillanca	50	Estancia del Rey o Rere	-	Viuda de Jerónimo Catireu
14. Margarita	20	Larque (**)	Tareas domésticas	Hija de Agustina Aillanca
15. María Levilab	18 (?)	Doctrina de Chillán	Tareas domésticas	Hija de Agustina Aillanca
16. Gerónima Ibunpán	56	Palpal (**)	Tareas domésticas	Esposa de Pedro Carilab
17. Juana Catireu	20	Larque (**)	Tareas domésticas	Hija de Gerónimo Catireu
18. Francisca Relmuán	20	Palpal (**)	Tareas domésticas	Hija de Gerónima Ibunpán
19. Rosa Aileb	24	Estancia del Rey o Rere	Tareas domésticas	Esposa de José Guaiquileb

(*) Malloco: Parece corresponder a Malleco, en "tierra adentro", según las declaraciones.

(**) Larque y Palpal: Pertenecientes a la doctrina de Chillán.

Fuente: *"Carlos Lagos, protector de indios de Chillán, Representación ..."* ANS. RA., vol. 495, pieza 4.

Se indican las edades de 15 aborígenes. Siete de ellos declararon tener cincuenta o más años, a los cuales podría agregarse Melchora, caracterizada de "india vieja". Los restantes confesaron edades comprendidas entre los dieciocho y treinta años.

Respecto a su estado civil, siete señalaron estar casados, cuatro con hombres o mujeres involucrados igualmente en el juicio. Se mencionan, además, dos viudas y se precisa el caso de Josefa de quien se dice que anduvo "dos años, poco más o menos, en ilícita amistad de un indio llamado Ignacio con voz que eran casados, por lo que le permitían los españoles que viviesen como tales"[21]. Ya nos hemos referido a la interesada tolerancia de los hacendados respecto de las costumbres indígenas con el propósito de asegurar la mano de obra en sus propiedades, situación que fue criticada por la jerarquía eclesiástica. "En materia de matrimonios -ha expresado Rolando Mellafe- imperó la política de no dejar mujeres solteras o viudas sin casarlas o juntarlas en simple convivencia"[22].

El grupo de acusados estaba claramente unido por lazos familiares: padres-hijos, esposos, abuela-nieta, suegra etc. Como es sabido, la instancia parental ha constituído el armazón de la sociedad mapuche, jugando un rol dominante en la organización del trabajo colectivo, en la circulación y repartición de los productos del trabajo social, en la esfera religiosa y en la armadura sociológica de los mitos; en síntesis, y acorde con los tiempos, en las relaciones económicas, político-militares, ideológicas[23].

---

21 *Expediente*, f. 96.

22 Rolando Mellafe. *Latifundio y poder rural* ... op. cit. , p.96.

23 Rolf Föerster. *Estructura y funciones del parentesco mapuche* ...., p. 20. Los mapuche conservaron sus preferencias por el intercambio matrimonial entre grupos familiares, práctica que permitió ligar a los linajes en un sistema de alianzas, perpetuado a través de las uniones privilegiadas:

Algunos de los protagonistas trabajaban en su propia casa, principalmente las mujeres quienes, de acuerdo a las costumbres imperantes en la sociedad tribal, se ocupaban de los menesteres hogareños y de la elaboración de tejidos, muy cotizados en el país y en el Perú. La abundancia de ganados lanares permitía esta industria textil doméstica centrada en el trabajo femenino cuyos productos terminales, los afamados ponchos y frazadas, eran piezas fundamentales del tráfico fronterizo. "Apenas habrá una casa sin telar", escribía admirado el cronista Carvallo y Goyeneche.

Otros nativos se hallaban incorporados al servicio doméstico en las casas patronales y a las tareas agropecuarias en las haciendas y estancias fronterizas, en calidad de gañanes o peones. Al parecer, algunos permanecían en ellas bastante tiempo, aunque se percibe igualmente la movilidad de otros. Como ya se señaló, el trabajo libremente alquilado, más o menos estable o de temporada (cosecha, vendimia, matanza), había ido creciendo durante el último siglo colonial a expensas de la encomienda.

En la primera parte del proceso, seis indígenas declararon ser "cristianos" o "cristianos católicos, la mitad de ellos casados por la Iglesia. En cambio, casi todos los que comparecieron en la segunda fase del juicio manifestaron ser "cristianos", reconociéndose creyentes de todos los misterios de la nueva religión.

La totalidad de los reos afirmó claramente conocer la causa de su prisión: "por bruja y por haber ido a una cueva donde concurren otros del mismo arte", "porque le dijeron que era brujo", "porque le acumulan e imputan que es brujo", "porque la condenan otros

---

poliginia sororal, sororato y levirato, además de la tendencia al matrimonio de los hermanos de una familia con las hermanas de otra.

declarantes por bruja", "porque entra a una cueva de indios brujos junto con otros", "porque lo acusaban otros testigos diciendo que era brujo", "porque el señor vicario ha estado cogiendo a todos los que entran a dos cuevas por brujos", etc. La similitud de las respuestas, en este aspecto y en otros, no debe resultar extraña si se piensa que al estar casi todos juntos en la cárcel, muchos de ellos se pusieron de acuerdo en el contenido de sus declaraciones.

Ninguno de los aborígenes pudo firmar sus confesiones "por no saber", según expresaron. Sólo una nativa necesitó intérprete en los interrogatorios "por no ser ladina", lo que permite suponer que todos los restantes hablaban español, fenómeno más o menos frecuente entre los indígenas fronterizos durante el siglo XVIII.

En el expediente se aprecia la cultura mestizada del ámbito fronterizo producto del contacto entre las dos sociedades. Hispanocriollos y mapuche se influyeron y transformaron recíprocamente, aunque conservaron los principios antiguos y profundos de sus respectivas culturas. Se puede inferir del manuscrito que las formas tradicionales, en el caso indígena, persistían en el seno de la vida doméstica, en algunas actividades productivas, en las redes de parentesco y en determinadas creencias mágicas y religiosas.

3. Las declaraciones de los acusados.

¿Hablan los indígenas? Sabido es que los mapuche desarrollaron una cultura predominantemente verbal a la vez que ejercitaron de manera notable la oratoria y cultivaron un tipo de actividad ritual centrada en la palabra. Por su condición de sociedad ágrafa, sus discursos han llegado a nosotros de manera indirecta,

transmitidos por diversos representantes de la sociedad dominante, es decir, por elementos externos o ajenos a la cultura aborigen.

El proceso legal de Chillán no escapa a las consideraciones anteriores. Desarrollado y conducido según las normas y procedimientos hispanocriollos fue, además, registrado y signado por algunos agentes del poder colonial y, especialmente en su primera etapa, llevado a cabo con violencia y hostilidad por parte de los inquisidores, con temor y desconfianza de los acusados. En estas condiciones, cabe preguntarse en qué medida los discursos expresan las verdaderas creencias y prácticas del grupo al cual se atribuyen o, simplemente, se hallan fundados en la perspectiva del huinca, en sus propios códigos y propósitos.

Las confesiones indígenas pueden agruparse en dos discursos fundamentales:

1. Según el relato del notario Domingo de Castro, quien recogió las declaraciones tomadas por el cura Mandiola a los diecinueve acusados, en la primera parte del proceso.

2. Según el relato del juez comisionado Francisco Riquelme de la Barrera quien, por encargo de la Real Audiencia, recibió las declaraciones de los nueve nativos que comparecieron en la segunda etapa del juicio.

Reseñadas a continuación, ellas servirán de base al análisis de los próximos capítulos.

4.Las confesiones al cura

4.1. Declaración de Josefa, según el notario. 06.09.1749.

Melchora le dijo a Josefa que entendía de hechicerías y ésta última le pidió a aquella que le hiciese daño a Rita Dufré, esposa de Alejo Zapata, de manera que estuviese siempre enferma. Muchas personas le han dicho a Josefa que Melchora entendía de hacer maleficios, entre ellas doña Paula, mujer de un Becerra. En cuanto al cargo de los pájaros, Josefa dijo a Alejo Zapata que Melchora era uno de ellos, porque doña Rita enfermó; no por haberla conocido ni visto, sino que se le ofreció al entendimiento. Josefa también escuchó de Paula que debajo de la cama de Melchora se había encontrado un cántaro lleno de sabandijas que habían echado al río. Josefa confesó para que le quitasen el maleficio a Rita Dufré[24].

4.2. Declaración de Melchora, según el notario. 07.09.1749.

Ella y otra india llamada Marcela tomaron la figura de chonchón y volando las dos pasaron junto a la casa de Alejo Zapata. Hallándose agraviada con éste, por la rendija de la puerta le tiró un flechazo a doña Rita que le causó mal en la garganta y luego en todo el cuerpo. Arrepentida de su infidelidad y del pacto implícito hecho con el demonio, solicitó que se le pidiese a Fernando Guidca una bolsita colorada que tenía en el bolsillo de su pollera al momento de ser cogida[25].

---

24 *Expediente*, f. 97-98.

25 *Expediente*, f. 98-99.

4.3. Declaración de Fernando Guidca, según el notario. 07.09.1749.

Confirmó que Melchora le había pasado la bolsita e hizo entrega de ella al juez, hallándose en su interior una piedrecita musga, dos corales, seis chaquiras (tres blancas y tres negras) y hierbas picadas menudas. Dijo no saber nada más de Melchora en cuanto a hechizos o brujerías[26].

A continuación se prosiguió con la confesión de Melchora quien hizo demostración de sus poderes con la referida bolsa, refregándola entre las palmas de las manos, en presencia de la hechizada Rita Dupré, acción que repitió en una segunda instancia. Después abjuró de todo pacto implícito y explícito con el demonio y acusó a Lorenzo Liempangui de ser brujo y dueño de la cueva donde se reunían todos los del arte[27].

4.4. Declaración de Marcela Tangolab, según el notario. 12.09.1749.

Dijo que siendo pequeña vio una cueva que le dijeron era de brujos. Cuando procedía a responder respecto de la forma en que Melchora la había involucrado en los sucesos, se suspendió su confesión para continuarla al día siguiente, lo que no sucedió pues la acusada se fugó esa noche de la cárcel[28].

---

26 *Expediente*, f. 99.

27 *Expediente*, f. 100.

28 *Expediente*, f. 101-102.

4.5. Declaración de Lorenzo Liempangui, según el notario. 12.09.1749.

Dijo ser verdad haber llevado a Melchora a una cueva situada en la estancia de Félix Zapata. Aprendió a ser brujo porque los otros brujos le mataban a sus hijos y le dijeron que también lo matarían a él. Otros indios acudían a la cueva o casa grande, unas veces el día viernes y otras el sábado, tomando la figura de chonchón, de zorra o de pajarito. Dentro de la cueva había un chivato pillán al que todos besaban el rabo. Luego encontraban un culebrón grueso que se les subía por las piernas hasta llegar a la cabeza. Detesta y abjura de todo pacto implícito y explícito con el demonio[29].

4.6. Declaración de Juan Catireu, según el notario 16.09.1749.

En un comienzo negó haber ido a la cueva asegurando desconocer el lugar de ésta. Manifestó asimismo no entender de encantos ni brujerías. Posteriormente, viendo que eran varios testigos los que le acusaban de asistir a las reuniones, reconoció haberlo hecho en figura de zorro untándose con unos untos o aguas de sabandijas que tenían en un jarro. También se podían transformar en perros o en pájaros. En la cueva daba adoración a un chivato pillán poniéndose en cuatro pies para oscularle el rabo. Declaró tener otra cueva grande, toda dorada y cuidada por una viejecita que repartía chicha a todos de un chuico que jamás se acababa. Este pecado lo ha callado siempre y por miedo nunca lo ha manifestado al confesor. Ahora lo confiesa abjurando y detestando del pacto hecho con el demonio[30].

---

29 *Expediente*, f. 103-104.

30 *Expediente*, f. 105-107.

4.7 Declaración de Andrés Guentepangui, según el notario. 01.10.1749.

Aprendió el arte de brujo de su suegro Francisco Millaqueu, quien tenía una cueva donde concurrían varios indios e indias. Acudía en figura de chonchón. Otros lo hacían en forma de zorra, perro, pato o pájaro. Luego de encontrar al chivato pillán y al culebrón, entraban a celebrar "la holgueta", bebiendo, comiendo, bailando a su usanza y tocando el tambor, la guitarra y el arpa. Dijo que Juan Catireu le contó que por estar agraviado con Valeriano Ortíz, deseaba hacerle daño a una hija de éste con una sabandija. La niña enfermó y luego murió, pero nunca supo si el maleficio había sido causado por Juan Catireu. Según se le ha explicado, el chivato pillán es el demonio y el culebrón, otro demonio[31].

4.8. Declaración de María Guintuguico, según el notario 01.10.1749.

Dijo ir a la cueva en traje de zorra o en figura de chonchón o como le parecía mejor y más conveniente. La cueva o casa grande fue de su marido Francisco Millaqueu y en ella había un chivato pillán y un culebrón[32].

4.9. Declaración de José Guaiquileb, según el notario. 02.10.1749.

Comenzó negando todo. Después confesó entrar a la cueva en figura de zorro y tocar la guitarra en ella. También acudía su mujer en la misma forma y otros que ya estaban muertos. Dijo estar

31 *Expediente*, f. 108-110.

32 *Expediente*, f. 110-112.

arrepentido del pacto que tenía con el demonio y que abjuraba de esta diabólica malicia[33].

4.10. Declaración de Francisco Mariguala, según el notario 03.10.1749.

Expresó inicialmente que nunca ha sido brujo ni ha concurrido a la cueva. Quienes lo acusaban, mentían. Careado con otros reos, reconoció su delito diciendo que había negado por temor a los castigos de los jueces y de los demás brujos, sus compañeros, y porque en la cárcel una mujer le aconsejó que confesara sólo en caso que lo quisiesen quemar. Acudía a la cueva en figura de un pájaro llamado nuco y, aunque es cristiano, este delito no lo tenía por pecado porque veía que otros cristianos también lo hacían. Pidió misericordia, abjurando de todo pacto con el demonio[34].

4.11. Declaración de Ana Rantuillanca, según el notario 06.10.1749.

Confesó no saber ni entender del arte de brujería. Más adelante, aceptó las acusaciones y dijo haber negado por miedo a que la castigasen o que sus mismos compañeros le quitasen la vida. Concurría a la cueva en figura de chonchón y al entrar tomaba la figura de perro. Otros conocidos también asistían al lugar donde adoraban al chivato pillán, osculándole el rabo, y encontraban un culebrón grande y grueso, "dos demonios engañosos"[35].

---

33 *Expediente*, f. 112-114.

34 *Expediente*, f. 114-116. Nuco: Ave de rapiña nocturna, parecida a la lechuza, tenida por mal agorera. José T. Medina, *Voces chilenas*... op. cit., p, 96.

35 *Expediente*, f. 116-118.

4.12. Declaración de Margarita Cortés, según el notario 08.10.1749.

En un comienzo negó los cargos, según dijo, para no condenar a los demás cómplices que entraban a la cueva. Dueño de ésta era su marido Juan Catireu. Había otra cueva. Ella acudía tomando la figura de chonchón y de perro. Una vez se le arrimó un sapo que ella apartó con la mano y nunca más se le acercó. Señaló lo del chivato pillán y del culebrón[36].

4.13. Declaración de Agustina Aillanca, según el notario 27.10.1749.

Aprendió el arte de encantos o brujerías de una india llamada Agustina, ya muerta, y de su marido Gerónimo Catireu. Iba a la cueva en figura de zorra para lo cual se untaba con unas aguas que le dieron los que le enseñaron. Había otra cueva en un cerrito de piedras llamado Guechuqueu, donde se encontraban con otro chivato y otra culebra y una mujer muy pequeñita que cuidaba la cueva a quien llamaban Anchimalguén. Arrepentida abjuró de tamaño error y pacto con el demonio[37].

414. Declaración de Margarita (?), según el notario 29.10.1749.

Dijo haber concurrido a la cueva con su abuela Ana Rantuillanca. Lo ha hecho en figura de zorra. Aprendió el arte de sus

---

36 *Expediente*, f. 118-120. En las últimas declaraciones se percibe la misma figura: los reos comenzaban negando porque alguien los aconsejaba que así lo hicieran. Luego, al carearlos con otros acusados, reconocían los cargos.

37 *Expediente*, f. 120-122.

padres. En cada cueva había un chivato y una culebra y, en la más grande, una vieja muy pequeñita con un chuico de chicha que no se agotaba nunca. Jamás ha oído tratar de maleficios sino sólo de embriaguez y bailes[38].

4.15. Declaración de María Lebilab, según el notario 31.10.1749.

Es verdad que fue a la cueva, seis u ocho veces, en figura de zorra, y al entrar a ella vió un chivato al cual osculó en la cola y un culebrón que le repechó por los pies hasta los hombros. Cada uno de los que concurrían tomaban la forma que les parecía, untándose con aguas y hierbas que para ello tenían. Dijo que abjuraba y detestaba de todo pacto con el demonio[39].

4.16. Declaración de Gerónima Ibumpán, según el notario 05.11.1749.

Aludió a una cueva o casa toda dorada, al chivato, al culebrón, y a la mujer pequeña llamada Anchimalguén, etc[40].

4.17. Declaración de Juana Catireu, según el notario 06.11.1749.

Expresó haber ido a la cueva en figura de chonchón. Aprendió el arte de su tío Francisco Millaqueu. Iban al lugar a beber y a bailar, etc[41].

---

38 *Expediente*, f. 122-124.

39 *Expediente*, f. 124-125

40 *Expediente*, f. 125-126.

41 *Expediente*, f. 127-128.

4.18. Declaración de Francisca Relmuán, según el notario 07.11.1749.

Expresó que estaba presa porque le imputaban que era bruja. Dijo no conocer tal arte, ni saber donde se encontraban las cuevas. Fue careada con su madre y con Juan Catireu para que confesara la verdad. Y aunque se le insistió que otros la acusaban y condenaban, contestó que todo era falso y que nunca entró a la mencionada cueva[42].

4.19. Declaración de Rosa Aileb, según el notario 07.11.1749.

Dijo haber asistido a la cueva en figura de zorra y en compañía de su marido José Guaiquileb, quien le enseñó el arte. Vió un chivato pillán al que daban adoración osculándole atrás y, más adentro, a un culebrón que le repechaba por los pies, subiendo hasta la cabeza y volviendo al suelo. Terminó abjurando de todo pacto con el demonio[43].

Hasta aquí las confesiones realizadas en presencia del cura y vicario de Chillán, un testigo y un notario. Muy similares entre sí, de ellas se pueden precisar las principales figuras y prácticas atribuidas a los indígenas procesados. A modo de síntesis, éstos habrían declarado que:

* realizaban hechizos y entendían en brujerías,
* efectuaban reuniones nocturnas celebrando pacto implícito y explícito con el demonio,

42 *Expediente*, f. 128-129.

43 *Expediente*, f. 129-131.

* concurrían a una o dos cuevas, llamadas también casa grande, que ubicaban en estancias vecinas a la ciudad de Chillán,
* lo hacían la noche del viernes, preferentemente, o del sábado,
* volaban para acudir a las cuevas, donde se "holgaban" bebiendo, comiendo y tocando arpa, guitarra y kultrún.
* usaban ciertos unguentos para transformarse en zorros, perros, patos o en pájaros chonchones.
* hallaban en las cuevas un chivato pillán, "un demonio", al cual osculaban el rabo en señal de adoración; un culebrón, "otro demonio"; una viejecita llamada "Anchimalguén" que les repartía chicha sin que ésta se acabase jamás.

En suma, una mezcla de elementos originados en la Europa cristiana medieval y moderna, con antiguas creencias mapuches. Cabe preguntarse, sin embargo, cuánto de ello era realidad y cuánto producto de la imaginación de los indagadores.

Sin desconocer la influencia que las concepciones demoníacas han ejercido en el pensamiento y conciencia indígena, como resultado del contacto con la sociedad dominante, debe tenerse en cuenta la coacción ejercida por el tribunal eclesiástico. Encarcelados, algunos colocados en depósito, embargados a otros sus bienes, los nativos fueron sometidos a rigurosos interrogatorios buscando obtener pruebas mediante la amenaza y la tortura. Los acusadores formularon a cada indígena el mismo tipo de preguntas - preguntas elaboradas en términos de los conocimientos europeos sobre brujería -, reconviniéndoles constantemente para que confesasen su delito y delatasen a sus cómplices.

Resulta claro que tanto el cura Mandiola como el notario, relator de los hechos, conocían los conceptos, procedimientos y otros

pormenores de la brujería europea y, en consecuencia, vistieron con ese ropaje las declaraciones indígenas. Las prácticas diabólicas que los agentes coloniales creyeron ver en los mapuche no eran más que una proyección y confirmación de la ideología difundida en y desde el Viejo Mundo, según la cual los brujos adquirían sus poderes mediante su alianza con el demonio. De esta forma, tipificaron a los nativos de brujos, culpándolos de esgrimir poderes que, en verdad, les fueron conferidos por los propios indagadores. Víctimas de la represión los aborígenes, con una sola excepción, terminaron por admitir que realizaban pactos demoníacos, pecado gravísimo en la óptica de teólogos y religiosos porque ello significaba, sobre todo, la negación de Dios y la adhesión a su rival supremo, satanás[44].

Seguramente, los agentes coloniales creyeron encontrar las pruebas de una adoración diabólica en la persistencia de antiguas creencias y prácticas nativas, especialmente, en algunos fenómenos supranormales y en ciertos agentes con poderes ocultos vinculados a la hechicería y a las funciones curativas, opinión compartida por diversos personajes de la época, como se verá más adelante.

Además, el cura y el notario incorporaron con mucha precisión parte del universo mítico mapuche, mundo poblado por una diversidad de seres fantasmales o sobrenaturales - Chonchón, Anchimallén, entre otros - con poderes extraordinarios para ejercer acciones maléficas. Esos espíritus -creados, dirigidos o encarnados por brujos-, se consideraban dotados de atributos específicos, sobresaliendo su clara disposición a producir efectos perjudiciales como la enfermedad y la muerte.

---

44 Irene Silverblatt. *Dioses y diablos: idolatrías y evangelización*, p. 32.

En nuestra opinión, más que un juicio por brujería parece haberse desarrollado un caso de superchería o fanatismo protagonizado esencialmente por el cura párroco de Chillán quien actuó con la mentalidad, habilidad y crueldad de un inquisidor. Al respecto, resulta particularmente significativo dentro del conjunto el testimonio de Francisca Relmuán, la única inculpada que rechazó con firmeza cualquier cargo, corroborando de este modo la fantasía de los acusadores.

No obstante, el juicio da luces sobre diversas creencias populares y supersticiosas, muy arraigadas en la población local y a cuya fascinación, al parecer, no escaparon ni el propio cura Mandiola y sus colaboradores, quienes demostraron creer en ellas con mayor fuerza que los supuestos brujos y brujas.

5. La reapertura del proceso

En 1750, se reabrió el proceso, correspondiendo su conducción a Francisco Riquelme de la Barrera en su calidad de juez comisionado. Este transcribió las nuevas declaraciones de los indígenas en la siguiente forma:

5.1. Declaración de Melchora Chicalab, según el juez. 01. 04. 1750.

Confesó que no ha tenido amistad con el demonio, que no ha hecho daño con hechizos, que no sabe nada de cueva, chivato ni culebra. Lo que declaró antes fue por temor a los azotes y porque la amenazaron con quemarla si no le quitaba el daño que le atribuían haberle hecho a la mujer de Alejo Zapata[45].

45 *Expediente*, f. 146.

5.2 Declaración de Francisca (?), según el juez.
02. 04. 1750.

Se declaró cristiana católica, creyente en todos los misterios de la Santa Iglesia. Expresó no creer en hechizos ni supersticiones, no saber nada de brujerías ni haber hecho daño a nadie. Tampoco conocía de ídolos ni adoratorios o de otras personas involucradas en la calumnia[46].

5.3 Declaración de Gerónima Gueymuypangui, según el juez.
02. 04. 1750.

Se reconoció cristiana católica, instruida en la doctrina, creyente en Dios y en todo lo que manda la Iglesia. Criada entre españoles. Afirmó no saber de hechicería, de maleficios diabólicos, chivato, culebra ni cámaras doradas. Confesó antes su delito compelida por la prisión y las amenazas del cura y de su notario[47].

5.4. Declaración de Margarita Cortés, según el juez.
02. 04. 1750.

"India ladina, dijo ser cristiana y que creía en Dios".Expresó que no sabía de cuevas ni adoratorios ni creía en hechicerías o supersticiones, ídolos, culebras, sabandijas o chivato. Confesó de te-

---

46 *Expediente*, f. 146-147. El apellido de esta nativa está ilegible en el manuscrito. No sabemos si se trata de Francisca Relmuán o de otra persona, pues la declarante señaló haber estado presa por orden del cura Mandiola pero dijo "no haber sido llamada a juicio de confesión", anteriormente.

47 *Expediente*, f. 147.Suponemos que se trata de Gerónima Ibunpán.

mor y después de haber recibido sobre cuarenta azotes[48].

5.5. Declaración de Juan Catireu, según el juez. 02. 04. 1750.

Se confesó cristiano. Dijo no saber de abusos ni hechicerías, de cámaras doradas ni de culebras. Se declaró culpable antes por miedo a que lo matasen con los azotes que ordenó darle el vicario Simón de Mandiola, ejecutados por el notario[49].

5.6. Declaración de Juana Catireu, según el juez. 02. 04. 1750.

"Muy ladina, cristiana y sabe rezar". Confesó no saber de hechizos o supersticiones o que otro haya hecho daño a nadie. Reconoció anteriormente su participación por temor al castigo, para que "no la azotasen como a los otros"[50].

5.7. Declaración de Agustina Aillanca, según el juez. 03. 04. 1750.

Desde pequeña ha vivido entre españoles. "India cristiana, muy ladina, sabe rezar". Dijo que había confesado ser bruja temiendo el castigo que le daban a los otros[51].

---

48 *Expediente*, f. 148.

49 *Expediente*, f. 149.

50 *Expediente*, f. 150.

51 *Expediente*, f. 150.

5.8. Declaración de María Levilab, según el juez. 03. 04. 1750.

"India cristiana, ladina, dice que sabe rezar, criada entre españoles". Expresó no saber nada de hechizos, ni menos haber hecho mal a nadie. Confesó amenazada por el castigo y porque así le aconsejó una mujer española, para que se librase de los azotes[52].

5.9. Declaración de Francisco Mariguala, según el juez. 22. 04. 1750.

Señaló que vivía veinte años entre españoles. Dijo no haber dañado a persona alguna con hechizos ni saber que otros lo hubiesen hecho. Fue llevado a la cárcel por orden del vicario y luego azotado para que confesase que era brujo. Para librarse de nuevos castigos, declaró que en Longaví, partido de Maule, había cueva, chivato y culebra y un "ibunche". Esto lo hizo de miedo, pero todo fue mentira[53].

Estas, fueron en lo medular, las confesiones indígenas correspondientes a la segunda fase del proceso. Registradas por un receptor distinto, en circunstancias también muy diferentes, el contexto discursivo varió notablemente respecto del anterior.

Tres aspectos nos parecen importantes en el conjunto de las nuevas declaraciones. El primero. La totalidad de los reos se retractó de su confesión anterior aduciendo haberla realizado bajo la presión del cura y de su notario. Ello refuerza nuestra opinión sobre la

---

52 *Expediente*, f. 151.

53 *Expediente*, f. 152.

fantasía de los acusadores, quienes juzgaron la creencias y prácticas nativas según las influencias que obraban sobre ellos.

El segundo. Con algunas diferencias, de forma más que de contenido, los aborígenes declararon esta vez:

* no saber nada de hechizos o supersticiones.
* no entender de brujerías o maleficios diabólicos.
* no tener amistad con el demonio.
* no conocer cuevas ni adoratorios
* no creer en ídolos, chivato y culebra.

No obstante, creemos que detrás de esas respuestas se ocultaban antiguas creencias, mitos y supersticiones indígenas. Desde tiempos prehispánicos existía entre los mapuche la idea de agentes benéficos y maléficos, cada cual con funciones relativamente diferenciadas. Entre los últimos figuraban los brujos, a quienes se les atribuía la facultad de despedir flechas invisibles, de volar, de transformarse en animal o ave y de realizar reuniones nocturnas y secretas en cuevas ocultas[54].

Los ancestrales brujos mapuches no coincidían, pues, con el modelo importado por los colonizadores desde el Viejo Mundo. Luego, producto de la influencia europea, se le agregaron nuevas características o capacidades como el pacto diabólico tan reiterado en el proceso y en otros testimonios coloniales. Actualmente, los brujos siguen siendo temidos y rechazados entre los mapuche debido a sus

[54] Similares características, especialmente los vuelos nocturnos y la transformación en animales, se mencionan en otros procesos realizados en Perú, Ecuador y Chile. Veáse: Ana Sánchez. *Amancebados, hechiceros y rebeldes;* María Luisa Laviana. *Resistencia indígena a la religión católica: los brujos de la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII;* Antonio Dougnac. *El delito de hechicería en Chile Indiano;* Armando Senn. *La brujería entre los mapuches.*

poderes maléficos, adquiridos en virtud de su alianza con ciertos espíritus malignos o con el demonio.

Dotados de poderes mágicos para producir el mal se menciona igualmente en el juicio un tipo de agente capaz de realizar "hechizos", es decir, ocasionar daños diversos, inclusive la muerte, a enemigos o a otros seres humanos mediante la manipulación de ciertos objetos o materiales repugnantes, frecuentemente acompañada de algunos ritos y conjuros. Serían los hechiceros. Mucho más frecuente en el desarrollo del proceso fue, sin embargo, el vocablo "brujos", que, al parecer, terminó imponiéndose entre los mapuche para identificar a los que practican la forma secreta y maléfica de la magia[55].

El tercer aspecto. La mayoría de los indígenas se reconocieron cristianos o cristianos católicos, conocedores de la doctrina y de las oraciones y "creyentes de todos los misterios de nuestra Santa Iglesia". En las primeras declaraciones algunos habían manifestado estar casados según las normas occidentales y ser relativamente

---

55 No existe consenso respecto de los términos "hechicería" y "brujería". Algunos autores los utilizan indistintamente. Otros, en cambio, consideran importante diferenciarlos porque los hechiceros son con frecuencias "reales", mientras que los brujos no lo son. Para Lucy Mair, la cuestión no es de manera alguna trivial ya que es posible encontrar evidencias, objetos materiales, en la hechicería. No así en la brujería en que las acusaciones se basan en la ofensa supuesta. Según la autora, otra razón hace necesaria la separación: quienes conocen las propiedades de los materiales saben cómo utilizarlos en beneficio de sus semejantes, particularmente para curar enfermedades. La forma en que será conceptuado por la comunidad dependerá de las circunstancias. Por otra parte, los estudios realizados en Africa han evidenciado que muchos pueblos hacen la distinción entre ambas ideas. Lucy Mair. *La brujería en los pueblos primitivos actuales,* pp. 23-24.Un libro básico sobre el tema: E. E. Evans-Pritchard. *Brujería, magia y oráculos entre los azande.*

asiduos al sacramento penitencial. Por cierto, resulta difícil evaluar el verdadero alcance de estas informaciones y precisar el nivel de compromiso adquirido por el grupo respecto del cristianismo. ¿Lo adoptaron como una nueva alternativa religiosa y cultural? o ¿lo profesaron sólo nominalmente manteniendo sus creencias y ritos tradicionales?

Es posible que hayan participado, lo mismo que otros grupos subalternos de la región, de esa religiosidad popular a la que aludíamos en el capítulo anterior, distinta y distante del catolicismo oficial, sacramentalista y dogmático, herencia del concilio tridentino y estrechamente vinculado al sistema de dominación. La Iglesia insistió en la formación doctrinal de los indígenas, exigiéndoles palabras, gestos y asistencia a los ritos. Algunos los aceptaron sin llegar a conocer, comprender y asimilar las verdades ortodoxas, inclinándose por una religiosidad festiva y práctica. Como ha señalado Pedro Morandé: la conquista significó el encuentro entre dos religiones distintas y entre dos formas diferentes de expresión religiosa: la religión de la palabra, el cristianismo, y la religión del rito, la indígena. Ello permitió cierto nivel de integración entre ellas, especialmente en el plano del rito[56].

Los protagonistas de esta historia bien pueden haber incorporado imágenes, símbolos y prácticas católicas, reinterpretándolos a partir de su propia matriz cultural, es decir, supeditándolos a su antiguo y peculiar esquema religioso. Ya nos referimos a las dificultades de la tarea cristianizadora desde el punto de vista de sus logros y a la persistencia de las creencias y costumbres ancestrales autóctonas, recreadas continuamente en el seno de las haciendas y estancias fronterizas.

---

56 Pedro Morandé. *Ritual y palabra*, pp. 13 y ss.

En síntesis, el proceso en estudio permite una aproximación al mundo de la brujería y de las fuerzas maléficas en el marco de dos cosmovisiones que se enfrentan, se oponen y se influencian recíprocamente. La primera, según los cánones europeos originados en la ideología medieval y en la demonología católica, importados vía colonización. La segunda, ségun los códigos de la sociedad y cultura mapuche, difundidos igualmente en Chillán y sus alrededores.

A raíz de la enfermedad de Rita Dupré, el imaginario de los huinca, del cura Mandiola y sus colaboradores, se erigió en juez del otro, del imaginario mapuche, en un nuevo episodio de violencia ejercido contra los hombres de la tierra.

Capítulo III
La brujería en el mundo cristiano

1. La demonología católica

Durante los siglos XVI y XVII Europa se vió convulsionada por una intensa persecución de brujas[1]. Miles de personas murieron en la hoguera, ahorcadas, por tortura o privaciones[2]. La mayoría de ellas fueron condenadas por la Iglesia Católica Romana, pero los protestantes, tan pronto comenzaron su existencia, se transformaron asimismo en ávidos cazadores de las perversas siervas de satanás. Ambos grupos se hallaban de acuerdo en considerar que el "enemigo" actuaba en el mundo a una escala sin precedentes, amenazando y socavando la sociedad y la civilización.

En 1484 el papa Inocencio VIII promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus* en la cual ponía su sello de aprobación a las persecuciones. En ella expresaba que en varias regiones de Alemania numerosas personas, hombres y mujeres, habían renunciado a la fe cristiana para entregarse a los demonios. Empleaban encantamientos y hechizos para provocar enfermedades, matar seres humanos, dañar

---

1 El fenómeno se extendió desde Polonia a las colonias inglesas de América pasando por Alemania, Suiza, Francia, Inglaterra, etc. En España, si bien no alcanzó las dimensiones de esos países, no dejó de tener importancia. Sus primeras huellas se remontan a los siglos XIV y XV, pero las persecuciones alcanzaron su máxima intensidad en las dos centurias siguientes, época de grandes oleadas de pobreza, estancamiento y crisis generalizada. Luego, la represión declinó, aunque en el siglo XVIII todavía se creía en la existencia de brujas.

2 En la época de las persecuciones, las estadísticas fluctúan entre doscientas mil personas ejecutadas a un millón, o más.

cosechas y ganados, evitar la procreación de niños y, en fin, cometían toda clase de abominaciones, instigados por el maligno. La bula autorizaba a dos frailes dominicos a proceder contra la depravación herética y obligaba a los creyentes a prestarles toda la asistencia necesaria, so pena de provocar la ira de Dios[3].

Los dominicos eran Jacob Sprenger y Heinrich Kramer, autores del famoso *Malleus Maleficarum o El martillo de las brujas*, publicado en 1486 y reeditado varias veces en épocas posteriores. El libro, según algunos, el más importante y el más siniestro que se ha escrito sobre demonología, representó la sistematización de la doctrina de la Iglesia católica respecto de la brujería y herejía. Fue, además, una clara expresión del concepto y expectativas que se tenía sobre la mujer como vehículo a través del cual el diablo operaba sobre la tierra[4].

En su primera parte, el *Malleus* afirmaba la necesidad de creer en la acción de las brujas -femenino- y en la colaboración de éstas con el demonio. En la segunda, se explicaba el alcance de los poderes brujeriles, señalando la forma de combatir y destruir sus acciones maléficas. La tercera, constituía un tratado minucioso sobre la manera de descubrir, examinar, encarcelar, interrogar y torturar a las brujas, con especial incapié en los métodos para obtener sus confesiones[5]. De este modo, el libro se convirtió, por más de un siglo, en el manual oficial para la conducción de los procesos.En palabras de Michelet "la guía y la ley de los tribunales de la Inquisición"[6].

---

3 Richard Cavendish. *Historia de la magia*, p. 98.

4 Irene Silverblatt. *Luna, sol y brujas*, p. 119.

5 Julio Caro Baroja. *Las brujas y su mundo*, pp. 128-131.

6 Jules Michelet. *Historia del satanismo y la brujería*, p. 131.

Para Sprenger y Kramer, la brujería "es una alta traición contra la Majestad de Dios". Ante una acusación como esa, toda persona, cualquiera fuese su dignidad y condición, debía ser sometida a tortura, siendo su confesión la mejor prueba de su herejía. Para que las declaraciones pudieran resultar condenatorias, el libro contenía un listado de preguntas que, en verdad, la acusada no respondía, limitándose sólo a admitir su culpabilidad a fin de conseguir que cesara temporalmente el tormento. Ninguna confesión era completa ni a ninguna bruja se le ahorraba agonía hasta que revelase los nombres de sus cómplices[7].

Otra obra, *Demonomanía de las brujas* (1580), alcanzó en Francia tanta influencia como el *Malleus*. Su autor, Jean Bodin, fue uno de los primeros en aportar una definición legal de la bruja: "aquella que conociendo la ley de Dios, intenta realizar alguna acción mediante un acuerdo con el diablo"[8]. A su juicio, ningún procedimiento era demasiado cruel para investigar o castigar esa herejía.

En los siglos XVI y XVII, decenas de libros y centenares de opúsculos escritos por demonólogos, cuya imaginación casi no conoció límites, contribuyeron a incentivar la histeria de la población europea contra las brujas. Teólogos y religiosos se mostraron tan dispuestos como los autores del *Malleus* a "ignorar la justicia, la humanidad -y la razón- en la loca persecución de los agentes del diablo"[9].

¿Quién articulaba la herejía? ¿Los mismos brujos o los inquisidores? Según el historiador británico H. R. Trevor-Roper, la

---

7 Frank Donovan. *Historia de la brujería*, p. 152.

8 Frank Donovan. *Historia* ... op. cit., p. 153.

9 Frank Donovan. *Historia de la brujería*, op. cit., p. 153.

nueva mitología de la brujería, cuyas características distintivas eran los pactos diabólicos y la predisposición de la mujer para participar en ellos, bien puede haber tenido sus raíces en creencias campesinas o en la religión popular, más su articulación en un sistema coherente fue obra de la Iglesia católica medieval. Fueron sus intelectuales quienes estructuraron el contenido de esta herejía, precisando la forma en que se comportaban las brujas y fijando los procedimientos con los cuales debían extirparse[10].

Por su parte, Carmelo Lisón escribió: "la mitología demobrujeril fue una creación de doctas mentes escolástico-medievales. La teoría del saber, poder y aparecerse del demonio, el pacto con satán, el aquelarre, los íncubi y súcubi, la dualidad y oposición de reinos ..., formaron un sistema que no provenía de labriegos gallegos, navarros o vascos. El sistema, el mito, es básicamente una elaboración de malefiz-meister, de inquisidores"[11].

Una vez creada e impuesta por el clero, la demonología católica adquirió un impulso propio, convirtiéndose en parte de la percepción del universo que compartieron muchos europeos y, consecuentemente, los colonizadores de América. Según sus conceptos, el mundo se dividía en dos esferas opuestas y claramente definidas: el mundo del bien y el mundo del mal. El reino de Dios y el de satanás. Mientras los cristianos cultivan y defienden un orden moral de virtud y bondad, los servidores del diablo amenazan continuamente con derribarlo. En esta cosmovisión el diablo, encarnación del mal y de los vicios, es una presencia constante y un poderoso adversario tanto

10 Citado por Irene Silverblatt. *Luna, sol y brujas,* op. cit., p. 120.

11 Carmelo Lisón. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia,* p. 21. Respecto de los íncubos y súcubos, se consideraban demonios machos y hembras que copulaban con los mortales. Fue la manifestación diabólica que más fascinaba a demonólogos e inquisidores.

por sus poderes mágicos como por sus agentes y servidores, sus dotes de mando y su perverso atractivo.

Para los habitantes de la Europa medieval, el demonio llegó a ser una figura real, concreta y familiar, "tan familiar por lo menos como los santos y patriarcas", al decir de Caro Baroja[12].

No resulta extraño, por lo tanto, que para las brujas acusadas y perseguidas fuera una persona tangible, de aparencia corpórea. Normalmente se les aparecía en forma de hombre, algunas veces encarnado en un hombre negro, otras en un hombre vestido de negro. Los cuernos, el rabo y las pezuñas no eran siempre evidentes, pero le era característico un fuerte olor a azufre. Según sus propósitos, tenía el poder de adoptar cualquier apariencia, pudiendo convertirse en cuadrúpedo, serpiente o pájaro o ser mitad hombre y mitad animal[13].

Decenas de confesiones realizadas por brujas contenían descripciones físicas del diablo. Ana María de Georgel, una de las brujas de Toulouse, lo detallaba "como un hombre de talla gigantesca, de muy negra piel, cuyos ojos ardientes semejan a carbones encendidos, vestido de pieles de animales"[14]. Otra acusada, hacía referencia a "un diablo horrible con cuernos en su cabeza, fuego en su boca y un rabo en sus posaderas, ojos como tizones, una piel como de negro y por voz un rugido de león"[15].

De las confesiones brujeriles emergió, un modelo casi estereotipado del diablo, su reino y sus prácticas. Aunque asumía

---

12 Julio Caro. *Las brujas y su mundo*, op. cit., p. 99.

13 Frank Donovan. *Historia de la brujería*, op. cit. p. 118.

14 Julio Caro. *Las brujas...* op. cit., p. 116.

15 Citado por Irene Silverblalt. *Luna, sol...* op. cit., p. 121.

variadas formas, era generalmente una figura grande, bestial, hedionda, repulsiva y oscura[16]. En el momento supremo del culto adoptó, sin embargo, la figura de un macho cabrío, animal generalmente asociado a rituales perversos de carácter sexual.

Elvira Martínez, por ejemplo, confesó que ella y otras brujas "adoraban al diablo que estaba siempre en figura de cabrón, besándole cierta parte deshonesta y sucia"[17]. Una de las brujas de North Berwick confesó que el diablo surgía de repente "como un hombre negro, con una barba negra que le sobresalía como de un macho cabrío"[18].

La adoración al demonio en forma de macho cabrío, constituía la parte central del sabbat negro, uno de los aspectos de la brujería que más fascinaba a los inquisidores, después del sexo. Su primera descripción apareció en los procesos de Toulouse, complementada luego con otros pormenores que aportaron los jueces. Cientos de sabbats se realizaban en los países plagados de brujas. Eran orgías colectivas en las que se servían grandes banquetes y los asistentes se entregaban a todo tipo de perversiones sexuales. Los servidores del diablo, mayoría mujeres, eran iniciados en el culto a su "amo" a través de la cópula, acto esencial mediante el cual se aseguraba el pacto demoníaco[19].

---

16 Ibidem. Veáse, además, de Xosé Ramón Mariño: *Satán, sus siervas* ... El autor explica toda la simbología relativa al demonio: predilección por la noche, mal olor, fuego en los ojos, color negro, fealdad etc., y las oposiciones entre el cristianismo y la religión del mal.

17 Carmelo Lisón. *Brujería* ... op. cit. p.36.

18 Frank Donovan. *Historia* ... op. cit., p. 119.

19 Irene Silverblatt. *Luna* ... op. cit., p. 122.

Según las declaraciones atribuidas a una de las brujas tolosanas, ésta habría confesado que a menudo, y siempre en la noche del viernes al sábado, asistía al sabbat que se celebraba en distintos lugares. Que en cierta ocasión se encontró allí "con un macho cabrío gigantesco, al que saludó y al que se entregó. El macho cabrío, a cambio, le enseñó toda clase de secretos maléficos; le hizo conocer las plantas venenosas, le enseñó las palabras encantadas y de qué manera había que realizar los sortilegios". Como hija verdadera de Satanás, la acusada reconocía una completa igualdad entre Dios y el diablo, manifestando que el primero era el rey del cielo y el segundo de la tierra[20].

Un inquisidor caracterizaba el sabbat de la siguiente manera: "allí se encuentran los unos con los otros, con mesas cargadas de vino y manjares y allí encuentran también al Diablo en forma de macho cabrío ... Hacen oblación y homenaje al dicho Diablo y le odoran dándole muchos sus almas y por lo menos algo de sus cuerpos. Después besan al Diablo en forma de chivo en el trasero ... rendido este homenaje pasaban sobre una cruz y escupían encima, en mengua de Jesucristo y de la SantísimaTrinidad ... y después de haber comido y bebido a satisfacción, se unían todos carnalmente: e incluso el Diablo se ponía en figura de hombre o de mujer y los hombres cohabitaban con él en figura de mujer y las mujeres en figura de hombre. También cometían los pecados de sodomía y homosexualismo y otros crímenes hediondos y enormes, tanto contra Dios como contra la naturaleza"[21].

---

20 Julio Caro. *Las brujas* ... op. cit., p. 116. Se han dado diversas etimologías a la palabra sabbat. Según el autor, se relaciona con el sabbat hebraico, dado que en la Edad Media, ritos y creencias judíos eran considerados como la quinta esencia de la perversión, p. *120.*

21 Julio Caro. *Las brujas.* op. cit. , p.116. Según Pierre de Lancre, severo juez francés a cargo de los procesos en Labourd, se asistía al sabbat para

Las confesiones en los procesos, más los detalles que los propios inquisidores estaban interesados en proporcionar, permitieron construir todo un sistema acerca de las orgías sabáticas. Sin embargo, más que por los actos maléficos, se condenaba a las brujas por el pacto con el príncipe del mundo ya que éste simbolizaba la renuncia a Dios. Mediante esa alianza, las brujas se obligaban a creer en el diablo y a entregarle su cuerpo o su alma o ambas cosas. A cambio, el demonio prometía estar dispuesto a proporcionar a su vasallo riquezas, honores, placeres o preferencias, auxiliarle y llevarle a cualquier lugar. Más frecuentemente, la parte del diablo en el contrato consistía en conferir a la bruja poderes mágicos con los cuales pudiera vengarse de sus enemigos u opresores. El pacto se hacía por cierto número de años o por toda la vida. Podía ser implícito o privado, mediante un convenio verbal directamente con Satanás o con uno de sus agentes, y explícito, público o expreso[22].

Bajo tortura o amenaza de tortura, centenares de brujas confesaron rendir culto al demonio. Los padecimientos inclinaban a la acusada a decir lo que los inquisidores deseaban que dijera o admitir lo que éstos deseaban que admitiera: la adoración y el pacto diabólico.

Parte importante de la teoría demonológica fue la clara asociación entre las prácticas brujeriles y el género femenino. En la Europa cristiana de los siglos XIV al XVII, los ideólogos más

"danzar indecentemente, amarse ardientemente, emparejarse diabólicamente ... correr tras todos los deseos horribles, bajos y desnaturalizados, brutalmente. Amar preciosamente a los sapos, víboras, lagartos y otras especies de animales inmundos, desear a un macho cabrío ardientemente, acariciarle amorosamente y unirse a él horrible e impúdicamente". Serge Hutin. *Historia mundial de las sociedades secretas*, p. 155.

22 Frank Donovan. *Historia* ... op. cit., p. 121.

autorizados estaban convencidos que las mujeres tenían una especial predisposición a ceder frente a las tentaciones de satanás y, por consiguiente, jamás dudaron de que ellas eran más numerosas que los hombres en las sendas demoníacas. Se ha señalado que durante las persecuciones, el 85% de los ejecutados pertenecían al sexo femenino. Otros estimaban que la proporción entre damas y varones implicados en brujería era de diez a uno o de cien a uno[23]. En tiempos de Luis XIII se decía: "por un brujo, diez mil brujas"[24].

Las debilidades morales y físicas propias de su naturaleza, hacían a las mujeres más aptas para cometer actos maléficos, concepción legitimada y justificada por la doctrina judeo cristiana. La historia de la creación y la caída, las referencias explícitas a la impureza femenina realizadas en el Antiguo Testamento, las epístolas de San Pablo y los escritos de los escolásticos sobre el sometimiento de las mujeres influyeron en las persecuciones del medioevo[25]. También se encontraron puntos de apoyo en los enunciados del Talmud que exponían ideas sobre la disposición del género femenino para desenvolverse en las esferas del mal[26].

Sin embargo, fueron los teólogos de la baja Edad Media, interesados en construir una teoría demonológica coherente, quienes desarrollaron las concepciones preexistentes acerca de los defectos y debilidades de la mujer. El *Malleus Maleficarum* parece haber contribuido en un buen porcentaje a ello. Sus autores -misóginos fanáticos- escribieron: "¿Qué otra cosa es la mujer sino un enemigo de la amistad, un castigo insoslayable, un mal necesario, una tentación

---

23 Irene Silverblatt. *Luna* ... op. cit., p. 123.

24 Jules Michelet. *Historia del satanismo* ... op. cit., p. 7.

25 Irene Silverblatt. *Luna* ... op. cit., p. 123.

26 Julio Caro. *Las brujas* ... op. cit., p. 110.

natural .., un peligro doméstico, un mal de la naturaleza pintado con colores hermosos?"[27].

A continuación Sprenger y Kramer establecían un vínculo directo entre la herejía brujeril y la mujer: "todas estas cosas de brujería provienen de la pasión carnal que es insaciable en estas mujeres... De aquí que para satisfacer sus pasiones se entreguen a los demonios". Para los frailes dominicos, en consecuencia, no resultaba sorprendente que entre las mujeres hubiese más brujas que entre los hombres[28]. En realidad, toda mujer era una bruja en potencia.

Por su escasa razón, las mujeres eran más lascivas que el hombre y podían ser la perdición de éste. Eran, además, seres vergonzosos e impuros y, como consortes del diablo, constituían la puerta de entrada por donde el enemigo podía penetrar y destruir el reino de Dios.

La mayor parte de las autoridades eclesiásticas estaban convencidas que las conversas femeninas no actuaban solas. Se les consideró formando parte de una enorme y secreta sociedad diabólica[29]. Dentro de ella, las brujas comenzaban a realizar todas aquellas acciones tan repetidas en los procesos: volar untadas con ünguentos especiales y misteriosos -hediondos y malsanos- convertirse en animales, transformar a los hombres, enfermarlos o matarlos, dañar el ganado, producir granizos y tempestades y, en general, una serie de actos maléficos contra las personas y sus bienes.

---

27 Citado por Frank Donovan. *Historia* ... op. cit., p. 152.

28 Citado por I. Silverblatt. *Luna* ... op. cit., p. 119

29 I. Silverblatt. *Luna* ... op. cit., p. 122.

Europa mantuvo en su imaginario por mucho tiempo la idea de que la brujería se relacionaba íntimamente con la naturaleza femenina. "La bruja era una mujer de sexualidad desenfrenada que al atacar las propiedades genitales del hombre y al copular con demonios, se oponía a las leyes naturales de la procreación"[30].

En opinión de Keith Thomas, las confesiones reunidas por la Iglesia, fueran éstas realizadas libremente o bajo tortura, denotan cierta conciencia de la situación del sexo femenino en la sociedad patriarcal medieval. Las mujeres, y en especial las campesinas, fueron los miembros más subordinados y vulnerables del ordenamiento social. De allí que los beneficios prometidos en los pactos diabólicos estuviesen vinculados con frecuencia a los problemas que ellas vivían en la época: medios para vengarse, capacidad para causar daños a los poderosos, alimentación y vestido, etc[31].

Para Michelet, la bruja fue un producto del campesinado que veía en ella la única figura que podía remediar sus males físicos y morales en un mundo medieval lleno de arbitrariedades e injusticias. Mientras el pueblo era oprimido por los terratenientes y la Iglesia, la sombría prometida del diablo rendía homenaje a su amo, el príncipe del mundo, recibiendo sumisa la cruel iniciación que sellaba el pacto entre ambos. Según el autor, satán y su sierva aparecían más cercanos entre los humildes que el remoto e insensible Dios del cristianismo[32].

---

30 Fernanda Gil. *Las brujas a través del tiempo y del espacio*. p. 2 (Resumen de ponencia)

31 Citado por I. Silverblatt. *Luna* ... op. cit., p. 124.

32 Jules Michelet. *Historia del satanismo* ... op. cit., p. 69.

La brujería, herética o conspiradora, señala otro autor, fue el producto del concepto feudal de la vida y de la represión sexual. En consecuencia, dos factores de similar influencia habrían acusado las características de los brujos: el sexual y el interés político mezclado con la lucha religiosa[33].

Aunque muchas doncellas y jóvenes -también niños- fueron procesados y condenados, antes de finalizar el medioevo se había perfilado de manera inconfundible el siguiente estereotipo de la bruja, así, siempre en femenino: vieja, pobre, desgreñada, pálida, llena de arrugas, encorvada, deforme, hosca, supersticiosa y malévola. Cualquier mujer que viviese solitaria en alguna aldea de Europa, se le envolvía de un halo misterioso siendo objeto de todo tipo de sospechas y afrentas, inculpándola de entregarse en cuerpo y alma a los poderes infernales.

En síntesis, la palabra bruja evoca imágenes tenebrosas, sombrías, siniestras. Es un sonido que se transforma en pacto y adoración al demonio, en orgías y placeres, en irreverencia o transgresión de los mandamientos católicos, incluso en sacrilegio. Bruja tiene, además, un poder mágico para determinar cadenas de asociaciones: envidias, rencores, venganzas, muerte, lo que significa quebrar los cimientos básicos de la convivencia, del orden social[34]. Quienes internalizaron la mitología brujeril -intelectuales o inquisidores- se sintieron defensores de ese orden y, acorde con esa misión, juzgaron a las acusadas guiados por las fantasías del *Malleus* o de otro manual de praxis inquisitorial, decidiendo sobre la culpabilidad y el destino de miles de personas.

---

33 Pedro Gómez V. *Muestras del diablo* ... pp.33 y 37.

34 Carmelo Lisón. *Brujería* ... op. cit., p. 22.

En América, la Iglesia actuó estrechamente vinculada al poder político de manera similar a como lo hizo en Europa. Sus representantes se sintieron con el derecho y la obligación de preservar el orden, atacar la herejía y capturar todas aquellas almas que se desviaban de la única y verdadera religión. Así, no faltaron, aquellos que, conservando resabios de la mitología inquisitorial surgida en Europa, juzgaron la morada mágica del otro, del indígena, sin percatarse que ella estaba estructurada de manera diferente, con símbolos propios e igualmente válidos.

Al parecer, Simón de Mandiola, el párroco de Chillán, no fue el único caso.

2. La demonización del "indio"

Desde los inicios de la conquista, tanto los evangelizadores como los integrantes menos eruditos de la hueste indiana creyeron detectar la presencia del diablo en América. Y, siguiendo la lógica del pensamiento occidental, puesto que el demonio reinaba en ella también lo hacían la brujería y las brujas, aliadas poderosas del príncipe de las tinieblas[35].

Partícipes de la cosmovisión cristiana, los colonizadores sacaron tempranamente algunas conclusiones respecto de la población autóctona y, en particular, de sus religiones, caracterizándolas "como culto o adoración al demonio". Realizada esta asociación, comenzaron a evaluar toda la teoría y la práctica religiosa indígena bajo criterios europeos.

---

35 Irene Silverblatt. *Dioses y diablos* ... op. cit., p. 37.

"En Perú -escribía el padre José de Acosta- usaron también embadurnarse muchos hechiceros y ministros del demonio ... Señaladamente hubo un género de hechiceros entre aquellos indios, permitidos por los reyes ingas, que son como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa, hablan con el demonio ... Algunos afirman que éstos usan de ciertas unturas ... (y) que las viejas usan de ordinario este oficio"[36].

Al arribar a tierras peruanas, diversos cronistas insistieron que en éstas se practicaba la brujería y, acorde al estereotipo de la bruja extendido en Europa, responsabilizaron a las mujeres, especialmente a las viejas, de manejar poderes extraordinarios para llevar a cabo acciones maléficas, inclusive la muerte.

Algo similar ocurrió en Chile respecto de la percepción que tuvieron los conquistadores sobre los aborígenes locales y, principalmente, sobre los mapuche. Durante los casi tres siglos de dominación colonial, el tema abordado por clérigos, misioneros y funcionarios fue el papel desempeñado por el demonio entre los hombres de la tierra. Por cierto, lo interpretaron de acuerdo al modelo europeo cuya nota dominante, como se señaló, era el pacto diabólico.

Gerónimo de Bibar, uno de los primeros cronistas hispánicos en estas latitudes, describía a los mapuche como "grandes hechiceros", siendo sus "placeres y regocijos ajuntarse a beber", en cuyas fiestas "tienen con el demonio su pacto"[37]. Pedro de Valdivia, se mostró igualmente convencido de que el diablo reinaba en la Araucanía. A su juicio, la conquista española permitiría la perpetuación

---

36 Citado por Fernanda Gil. *Las brujas* ... op. cit., p. 5.

37 Gerónimo de Bibar. *Crónica y relación copiosa ... p. 134.*

"de nuestro Dios ... para que sea su culto divino en ella honrado y salga el diablo donde ha sido venerado tanto tiempo"[38].

En el siglo XVII, el dominico Juan Falcón, cautivo entre los mapuche durante catorce años, sostenía tambien que los nativos tenían pacto con el demonio al que hablaban e invocaban en sus oráculos, considerándolo como su dios. "En general -afirmaba- los dichos indios, así infieles como cristianos tienen la dicha invocación y pacto"[39].

Un militar, Alonso González de Nájera, se expresaba en términos más o menos similares. "Tienen estos indios -decía- muy gran respeto y miedo al demonio, y algunos plática y familiaridad con él, tanto en sus propias casas, como en profundas cuevas donde ... hacen algunos penitencias"[40].

En esa visión de lo diabólico concidieron, como se puede apreciar, diversos agentes del imperio español, tanto civiles como religiosos. Bajo esa óptica, llegaron a manipular el significado de algunos conceptos mapuches -pillán, wekufe- para hacerlos equivalentes a las nociones occidentales del mal y del demonio. En otras palabras crearon diablos, y brujos pactando con el diablo, donde éstos no existían.

Desde los inicios del diecisiete, el demonismo en la capitanía general de Chile adquirió un marcado acento jesuita. En los

---

38 Pedro de Valdivia. *Carta al emperador Carlos V*, Concepción 15-X-1550. p. 157.

39 Arturo Leiva. *El otro cautiverio. El relato de fray Juan Falcón* ... p. 170. También en B.N., M M. T. 111. f. 199.

40 Alonso González de Nájera. *Desengaño y reparo* ... p. 48.

mismos instantes en que la Orden se hallaba a la vanguardia de la contrarreforma, participaba en la caza de brujas del Renacimiento Católico y lideraba en Perú una intensa campaña de extirpación de las idolatrías[41]. Uno de los primeros jesuitas llegados al país fue el padre Luis de Valdivia, figura conocida tanto por su postura frente a la guerra de Arauco, como por su propuesta evangelizadora, su participación en los parlamentos tempranos y su conocimiento de la lengua y costumbres mapuches. El religioso abordó en su Confesionario las prácticas hechiceriles, a su juicio, el pecado más persistente entre los nativos de la Araucanía. Sus protagonistas, los *calcu che*, fueron definidos como gente del mal o agentes del demonio y, como tales, capaces de intervenir en diferentes acciones maléficas "contra la ley de los cristianos"[42].

Para el jesuita Alonso de Ovalle, lo diabólico estaba asociado al uso de "arte mágica y hechicería", práctica muy frecuente en "algunos viejos y viejas" ... "y todo lo hace el demonio para hacerse temer y respetar con los indios". A continuación agregaba que "los machis tienen fama y opinión de hechiceros ... tienen tratos con el demonio y le consultan y reciben dél sus oráculos y respuestas"[43].

También el padre Diego de Rosales, misionero de notoria experiencia en la Araucanía, le asignó gran importancia al demonio en la vida de los mapuche. Según el jesuita, los hechiceros lo "consultan" e "invocan", "hacen cosas prodigiosas con su ayuda", "hablan y tienen tratos con él" y con su apoyo se transforman en animales de

41 Respecto del demonismo jesuita, no implica establecer que fue exclusivo de la Compañía y que estuvo presente en todos los miembros de la Orden. Véase: Jorge Pinto R.. *Frontera, misiones* ... op. cit. pp. 64 y ss.

42 Citado por Rolf Föerster. *Lo religioso mapuche, desde los religiosos cristianos*, pp. 46-47.

43 Alonso de Ovalle. *Histórica relación del reino de Chile*, p. 347.

horrible ferocidad. El demonio "les habla", "les persuade", "les da a entender", "entra en ellos" y "los domina"[44].

Los tres cronistas citados coincidieron en destacar el papel desempeñado por el diablo en la sociedad mapuche. Aún más, sus aliados -calcu che, machis, boquibuyes o sacerdotes- eran personajes concretos, activos y poderosos.

Influenciados por la concepción agustiniana, oposición dualista entre la Civitas Dei y la Civitas Diaboli, los jesuitas sintieron que su misión era implantar el reino de Dios en estas latitudes, desalojando previamente al gran enemigo del género humano: satanás. Según las palabras del padre Olivares, los miembros de la Compañía eran soldados de Cristo "armados de todas las armas ofensivas y defensivas para salir a pelear en campaña"[45]. En consecuencia, desde su arribo a Chile empezaron su particular guerra contra el demonio convencidos que éste constituía el mayor obstáculo a su tarea cristianizadora.

Derrotar al "enemigo" era, por cierto, una ardua empresa. De acuerdo a la óptica jesuita, su presencia se revelaba a cada paso, en los "vicios y pecados" de los mapuche, en sus prácticas hechiceriles, en su resistencia al dominio hispánico y en su rechazo a la predicación evangélica. Engañados por Satanás, según Rosales, los nativos volvían la espalda al camino verdadero de la salvación y hacían cruda guerra a los cristianos. He ahí, claramente, la raíz misma de la demonización mapuche: su obstinada rebeldía frente al Estado

---

44 Diego de Rosales. *Historia general de Chile. Flandes Indiano,* T. I. pp. 135. 142. 155. 159. 160. 184.

45 Citado por Hernán Godoy.*Cultura chilena,* op. cit. p. 105.

y la Iglesia coloniales[46].

Por otra parte, el diablo rondaba frecuentemente en los ámbitos hispanocriollos, tanto en los sectores altos y cultivados como en los grupos populares y campesinos. En el diecisiete, la religiosidad barroca con sus marcados contrastes, fue un campo fértil para las expresiones deformadas entre las cuales las supersticiones y hechicerías, algunas provenientes de España y otras originadas en América, constituían un fenómeno corriente. "La gente vivía en un mundo poblado de entes sobrenaturales y de hechos inexplicables que llenaban la existencia de temores y sobresaltos, provocando reacciones exageradas. Milagros, apariciones, ánimas en pena y el rondar incesante del diablo ... acosaban a los más aprensivos (y) miedosos"[47].

La sociedad colonial, preocupada por la muerte y la salvación y temerosa del castigo divino por sus pecados en la vida terrenal, alimentó constantemente la creencia en el demonio haciendo de éste una figura real, corpórea, con atributos específicos. El caso de la monja Ursula Suárez es bastante ilustrativo. Su visión sobre el "maligno" recuerda las descripciones de los procesos europeos, ya señalados anteriormente. Según la clarisa, el diablo era negro y sumamente feo. "Tenía la cara ancha y chata; la frente descalabasada; la narís (sic) sentada; los ojos saltados, y el blanco de ellos naranjado; por los lagrimales le salía fuego y parecía voraz ... La boca "era de oreja a oreja, y los dientes como sierra: muy chiquititos y divididos ... La lengua toda era de fuego"[48].

---

46 Diversas referencias a las invocaciones diabólicas que supuestamente realizaban los mapuche se encuentran en: *Seis Misioneros en la frontera Mapuche*. Del libro IV de la Conquista Espiritual. vol I. Diego de Rosales.

47 Sergio Villalobos. *Historia del pueblo chileno*, T. 3. pp. 139-140.

48 Ursula Suárez. *Relación autobiográfica*, p. 109.

La exacerbación del sentimiento religioso, ingrediente del barroco, originó en el país un ambiente propicio a las visiones y revelaciones y a la ocurrencia de hechos portentosos y fantásticos. La familiaridad con Dios, la Virgen y los Santos, contrastaba profundamente con la presencia constante del demonio, protagonista central de muchos relatos y leyendas que sobrecogían de ansiedad y temor a la población colonial[49].

Durante el siglo XVIII, el diablo continuó presente en el pensamiento de los habitantes. Lo estuvo especialmente en el discurso jesuita que atribuyó a su poderoso influjo los obstáculos encontrados en la conversión de los mapuche: la poliginia, las "borracheras", las fiestas o cahuines, las prácticas curativas de los machis, las consultas a los adivinos, el temor al "huecubu" introducido por los brujos, etc. [50]. Los indígenas vivían a su admapu, es decir, "a la sombra de sus errores y supersticiones diabólicas"[51]. Afirmaciones como éstas fueron frecuentes en los escritos de la Compañía y las citas podrían multiplicarse fácilmente. Se estaba lejos de comprender que manteniendo sus creencias y costumbres, los indígenas reafirmaban su identidad, refugiándose precisamente en aquellas formas que los misioneros deseaban transformar o extirpar.

Juan Ignacio Molina, jesuita, veía entre los mapuche, al igual "que en casi todas las naciones bárbaras de ambos continentes", un "sistema de principios opuestos, impropiamente llamado maniqueísmo". Frente al Dios benéfico, el "Guecubu" era el ente maligno,

---

49 Sergio Villalobos. *Historia del pueblo chileno* T. 3. p. 133.

50 Miguel de Olivares. (Juan B. Bel) *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, op. cit. pp. 492-493.

51 Informe del misionero Jorge Rivas al obispo de Concepción. Boroa. 27-IX-1717. A. A.S. Jesuitas 1717-1801. T. XIX

el diablo, autor de todos los males[52].

"Creen que hay un diablo -escribía un franciscano- al cual dan el nombre de Pillán, teniéndolo por un señor muy poderoso y cruel y autor de los rayos, volcanes y temblores"[53].

Avanzado el siglo XVIII se mantenía, pues, la demonización de wekufe y pillán como lo demuestran muchos otros testimonios coetáneos. Seguramente los misioneros escucharon a los nativos expresar sus angustias y temores respecto a Wekufe. Su formación cristiana hizo el resto para interpretarlo como diablo, situación que repercutió entre los propios mapuche. Hoy, en diversos lugares esa noción -lo prodigioso, lo tremendo, lo demoníaco- se asocia con amenazas y acciones hostiles, prevaleciendo sus connotaciones negativas[54].

Influenciados por una fuerte tradición demonológica, muy arraigada en la cultura popular española, los conquistadores hispanos y sus descendientes percibieron las concepciones religiosas indígenas a través de ese lente distorsionador. En esas circunstancias, no resulta extraño que para Simón de Mandiola, los mapuche involucrados en el proceso celebrasen "pacto implícito y explícito con el demonio", rindiéndole pleitesía en las doradas cuevas de ciertas haciendas situadas en su curato.

---

52 Citado por Rolf Föerster. *Lo religioso mapuche, desde los religiosos cristianos*, p. 54.

53 Fundación, situación y ejercicios del Colegio de Misioneros de Chillán. AN. FA. vol. 23 p. 2.

54 Helmut Schindler. *Pillán 3*. p. 201.

Finalmente, la represión de las "supersticiones" emprendida por el cura de Chillán y otros agentes coloniales, parecieron formar parte de una política más amplia que, sobrepasando los problemas específicos de la cristianización, pretendía el establecimiento de un nuevo orden social y moral. De allí la ofensiva ideológica contra la mentalidad popular que, iniciada en Europa a raíz de la Reforma y el Concilio de Trento, se generalizó por todo el mundo cristiano, incluyendo América y Chile.

3. El orden postridentino

Al mismo tiempo que se verificaba la Reforma Protestante, los católicos hicieron la suya por medio de una renovación de la vida espiritual, a la que se debió, en gran parte, la celebración del Concilio Ecuménico de Trento, entre 1542 y 1563.

En la bula de su convocatoria se precisó el carácter del mismo y su función de reordenamiento: "consultar, ventilar, resolver y llevar a fin deseado cuantas cosas sean necesarias a la integridad y verdad de la religión cristiana, al restablecimiento de las buenas costumbres, a la enmienda de las malas, a la paz, unidad y concordia de los cristianos entre sí, tanto de los príncipes como de los pueblos, así como rechazar los ímpetus con que maquinan los bárbaros infieles oprimir toda la cristiandad"[55].

De Trento surgió un catolicismo revitalizado que imponía un dogma cerrado y una detallada orientación ética, un catolicismo austero, vigilante, autoritario, que debía inspirar "temor y reverencia"[56]. Los téologos se precuparon de cuestiones prácticas de moral.

55 Ana Sánchez. *Amancebados, hechiceros y rebeldes*. p. IX.

56 Maximiliano Salinas. *El pueblo de Dios en Chile*, op. cit. p. 112.

Diversos manuales desarrollaron una casuística que agotaba el tema del pecado, proporcionando normas de conducta capaces de satisfacer las conciencias más exigentes y escrupulosas[57].

La instauración del nuevo orden exigía, en primer lugar, velar por el buen comportamiento del clero. Tanto el tridentino como los concilios provinciales posteriores insistieron en la preparación y calidad de quienes accedían al estado eclesiástico. Los sínodos diocesanos también lo hicieron, ordenándose la corrección en sus actitudes y vestimentas. En el sínodo de 1744, celebrado en Concepción, se prohibía a los clérigos participar en "bailes, danzas y festines, y todo juego de bulla o placer". Se acordaba, además, "que depongan las vestiduras de ponchos o mantas con que muchos acostumbran confesar ... y eviten el servicio y consorcio de mujeres mozas ... dando el mayor ejemplo en todas nuestras acciones"[58]. Las altas instancias eclesiásticas mantuvieron, pues, una estrecha vigilancia sobre sus ministros, aunque no siempre se lograron los resultados esperados.

Además del clero, el espíritu de la Contrarreforma se hizo sentir sobre la feligresía. A semejanza de Europa, se desarrolló una verdadera cruzada ideológica tendiente a suprimir las expresiones irreverentes, corregir las costumbres y castigar ciertos pecados sancionados por la Iglesia e identificados como delitos de orden público: idolatría, astrología, quiromancia, hechicería, etc., prácticas vistas como graves ofensas a Dios y como invocación o pacto demoníaco.

A fines del dieciseis, dos breves pontificios, los de Sixto V y de Clemente VIII, decretaron la persecución de todos los

---

57 Ana Sánchez. *Amancebados* ... op. cit. p. IX.

58 *Primer Sínodo* ... op. cit. pp.52 y ss.

"invocadores del demonio". Bajo ese concepto se condenaron prácticas que en modo alguno constituían veneración al diablo. La demonología proporcionaba así los argumentos necesarios para desarrollar una campaña de vigilancia y control sobre una serie de "especialistas" o transgresores del orden considerados miembros de una misma familia de gentes seducidas por satanás[59].

Ello fue particularmente notorio en el caso de la población indígena de América. "Si al indio, vasallo inferior, el rey tenía la obligación de protegerlo paternalmente, al indio dominado por el demonio había que combatirlo, perseguirlo y castigarlo"[60]. Esa doble condición atribuída al colonizado, justificaban las diversas medidas de coerción puestas en juego para lograr su sometimiento al nuevo orden impuesto por el Estado y la Iglesia españoles.

En México y Perú la represión contra los llamados hechiceros, sortílegos y dogmatizadores fue constante y tenaz. Su acción se consideraba en extremo peligrosa para la obra evangelizadora "porque con una sola palabra convertían más indios que cien frailes juntos" y "en un solo día destruían lo que los misioneros tardaban un año en edificar"[61]. La persecución pretendía , sin embargo, arrancar la raíz misma de la idolatría oculta: el culto demoníaco.

De menor trascendencia, pero igualmente importantes, fueron los intentos de suprimir todas aquellas costumbres que tuviesen resabios idolátricos, las que fuesen simples supersticiones o bien

59 Ana Sánchez. *Amancebados* ... op. cit. p. XXXI. Los breves citados eran de 1586 y 1596, respectivamente. El primero, de Sixto V, fue esgrimido por Simón de Mandiola para defender su competencia en el proceso de Chillán.

60 Guillermo Bonfil. *México profundo* ... op. cit. p. 123.

61 Pedro Borges. *La extirpación de la idolatría en Indias como método misional*, p. 265.

recordasen de algún modo los tiempos de la gentilidad. En otros ámbitos en que no fue posible suprimir por completo ciertas costumbres, o no se consideró conveniente hacerlo, se procuró "suavizarlas", despojándolas de lo que fuera peligroso o reprobable. Así sucedió con aquellas vinculadas a la espera de la diversión o el esparcimiento, cuyo peligro estribaba en que, o iban acompañadas de ritos idolátricos, o bien podían degenerar en verdaderas bacanales paganas [62].

¿Inversión del orden social indígena? Así pareció entenderlo Bernardino de Sahagún cuando señalaba que por el sabor idolátrico "que había en casi todas las costumbres que tenía la república, por esta causa fue necesario desbartarlo todo y ponerles en otra manera de policía"[63].

En Chile, los mapuche no tenían ídolos, ni templos, ni otras expresiones ostensibles como sus congéneres de América Nuclear. Tampoco hubo grandes campañas persecutorias. No obstante, la Iglesia fue enérgica en condenar y reprimir aquellas costumbres que podían debilitar el orden en el cual estaba empeñada. Fiel al catolicismo postridentino, la jerarquía eclesiástica procuró implementarlo y afirmarlo en el transcurso del tiempo, aún después de la independencia. Predicó con fuerza el temor a Dios, la obediencia, la disciplina, la penitencia, etc.

De acuerdo a la espiritualidad de la época, la pastoral aplicada por el episcopado colonial procuró "el estricto control del cuerpo", de la materia, para someterse "al orden del alma"[64]. Porque ...

---

62 Pedro Borges. *La extirpación de la idolatría* ... op. cit. p. 261.

63 Pedro Borges. *La extirpación* ... op. cit. p. 260.

64 Maximiliano Salinas. *Historia del pueblo* ... op. cit. p. 44.

"debido a que el cuerpo es, en sí, sucio, no quiere más que cosas abyectas: comer en exceso, embriagarse, dormir como bestia, jugar y entregarse a todos los vicios"[65].

En el seno de la Iglesia había ganado fuerza la concepción dualista del hombre, un ser compuesto de alma y cuerpo, dos entes independientes, contrarios y en permanente conflicto. Doblegar las pasiones del cuerpo permitiría al hombre ganar la gloria eterna; en cambio, dejarse llevar por ellas le significaría su derrota por satanás[66].

La normativa resultante de los sínodos, en los siglos XVII y XVIII, condenó, pues, todas aquellas situaciones que daban importancia a la experiencia del cuerpo: el consumo de alcohol, el erotismo, algunos ritos indígenas, las fiestas populares y el juego de la chueca, tradicional práctica mapuche. Razones morales y sociales pesaban para atribuirles una fuerte carga de desorden o caos. Caos en que el demonio, común enemigo del género humano, siempre tenía una gran cuota de responsabilidad.

El sínodo de 1626 acordó prohibir el juego de chueca por considerar que los nativos "hacen muchas idolatrías ... y grandes borracheras, hombres y mujeres, donde comenten gravísimos pecados de lujuria, como gente sin juicio y gobernada por el demonio y suelen matarse los unos a otros [67]. También lo prohibió el sínodo de 1744 por estimarlo "la raíz de sus juntas perjudiciales, embriagueces y otros excesos" y porque se mezclan comúnmente "con

---

65 Palabras del dominico Pedro de Feria. Citado por Pedro Borges. *La extirpación* ... op. cit. p. 208.

66 Jorge Pinto. *Entre el pecado y la virtud*, p. 14.

67 Carlos Oviedo C. *Sínodo diocesano de Santiago* ... p. 335.

supersticiones muy funestas y depravadas"[68].

Respecto de la sociedad mapuche, la derrota del cuerpo se centró, sin embargo, en dos aspectos inaceptables para los misioneros: "las borracheras" y "la pluralidad de mujeres". En ello coincidieron jesuitas, la Orden más representativa del espíritu contrarreformista, franciscanos, dominicos y otros representantes coloniales, todos los cuales percibieron a los nativos entregados "al caos de lo corporal"[69].

Sólo dos ejemplos en la abundante documentación. En un escrito se afirmaba que "la embriaguez, la incontinencia y las pasiones brutales son en ellos inseparables. En sus procederes son siempre bajos los motivos que les inducen, porque son sus pasiones las que les gobiernan"[70]. Se lee en otro: "son demasiadamente dados a todo género de vicios, especialmente el de la carne, y así tienen muchas mujeres que es toda su felicidad para la satisfacción de sus sensualidades (sic) apetitos"[71].

---

68 *Primer Sínodo* ... op. cit. p. 140.Resulta interesante mencionar que esta disposición sinodal fue considerada "demasiado rigurosa" por el virrey y exgobernador de Chile, José Manso de Velasco. A juicio del alto funcionario, quien había presenciado estos juegos en la frontera, no había motivos para terminar con esta "honesta recreación puesto que ella no contenía, ni en la substancia ni en el modo, alguna indecencia". Contrario a su prohibición, abogaba, en cambio, por la utilidad de dicha práctica. Carta del Conde de Superunda al rey. 8-11-1751. BN, MM. T. 187. pp. 117-118.

69 Maximiliano Salinas. *El evangelio, el imperio español* ... p. 111.

70 Fundación, situación y ejercicios del Colegio de Misioneros de Chillán AN. FA. vol. 23. f. 2.

71 Arturo Leiva. *El otro cautiverio. El relato de fray Juan Falcón* ... p.176. También en B.N, MM. T. 111 f. 212.

Encerrados en sus propias categorías, los representantes de la Iglesia proyectaron sus temores y restricciones respecto del género femenino sobre la sociedad indígena sin comprender el papel desempeñado por la mujer en ella ni considerar que se trataba de costumbres, valores, experiencias y, en suma, de una cultura distinta.

La represión del cuerpo implicaba una actitud de inflexible rechazo hacia la mujer, convertida durante la Contrarreforma en "la ocasión próxima de pecado"[72]. Así se percibe aún en el sínodo de 1744, en el que se dispone expresamente la moderación en los trajes femeninos ... que las mujeres no profanen el presbiterio ... que en los rosarios nocturnos "no vayan mezclados hombres con mujeres"... "que los clérigos no acompañen mujeres ni a pie ni a caballo"... que los sacerdotes eviten el delito de concubinario con la expulsión de "mujeres peligrosas". Finalmente, recordando las disposiciones del Concilio Tridentino y del Limense III, se prohibía a los clérigos el servicio de mujeres jóvenes y "las visitas a las sospechosas"[73].

Había que protegerse de las mujeres quienes, por su escasa razón y su lascivia innata, podían causar la perdición de cualquier hombre. Bajo los criterios del occidente católico, el eros, la cópula y la mujer formaban parte de un mismo eje que debía ser censurado, rechazado y combatido. Los deleites del cuerpo, las pasiones amorosas eran concebidas como frecuente germen de desorden porque perturbaban al hombre, cautivaban su razón y esclavizaban su espíritu.

---

72 Maximiliano Salinas. *El evangelio, el imperio español* ... op. cit. p. 112. Del mismo autor,véase: *Demonología y colonialismo*, pp. 117-134.

73 *Primer Sínodo* ... op. cit. pp. 57-62-76-77.

La filosofía tridentina estaba empeñada en inculcar valores de pureza y castidad y en promover el matrimonio, recinto de orden y estabilidad[74].

Por último, y más directamente vinculada al documento en estudio, otra práctica amenazaba el orden que intentaba consolidar la Iglesia: la hechicería.

Un término de complejo significado puesto que da cabida a un amplio espectro de situaciones y personajes. La acción del hechicero se orienta en dos sentidos, una magia benéfica: sanar enfermedades, componer quebraduras, confeccionar filtros amorosos, deshechizar, adivinar y proteger de ataques diversos. Y su alter ego, una magia maléfica, destructora[75].

El hechicero ocupa una posición ambivalente, dudosa y, por lo tanto, temida. El paso de una categoría propicia a otra nociva depende del miedo y las sospechas que su poder levante entre los miembros de una comunidad. "El temor y la duda -escribe Lisón- son inherentes al poder de la hechicera; ésta fácilmente resbala y cae en bruja. El paso de una a otra categoría es sumamente lábil; toda hechicera es, al menos en potencia, bruja. Condiciones de estructura social determinan muchas veces que su imagen sea más positiva que negativa"[76].

"Lo que se dice de un sujeto -acota Caro Baroja- es más importante que lo que hace éste". Tanto como al personaje -hechicero, brujo, enbaucador, hierbatero, nigromántico, exorcizante-, es

---

74 Ana Sánchez. *Amancebados* ... op. cit. pp. XXV-XXVI.

75 Ana Sánchez. *Amancebados* ... op. cit. p. XXIX

76 Carmelo Lisón. *Brujería, estructura social* ... op. cit. p. 50.

necesario considerar a aquellos sobre los cuales se cree que actúa, es decir, el elemento de la sociedad que se beneficia o padece de sus actuaciones. Pues es éste en última instancia el que da forma real a los actos mágicos al estimar que ellos se deben a la actuación de otra persona o personas[77].

La hechicería ha tenido en todos los tiempos una gran influencia en la vida de los pueblos. Para el hombre común ha sido una manera de explicar lo inexplicable, una racionalización de la existencia, en fin, "un complejo ideológico capaz de aportar soluciones a gran parte de los problemas cotidianos"[78]. En Europa, ni los propios monarcas escaparon a su fascinación.

En Chile, como en otras partes de América, las prácticas de este tipo fueron corrientes. Muchas de ellas pasaron desde España y otras se originaron en los sustratos indígena y negro, produciéndose una compleja hibridación de elementos diversos.

Tempranamente, algunas autoridades civiles dejaron sentir su preocupación por tales "delitos". En 1575, el gobernador Rodrigo de Quiroga se manifestaba alarmado porque "en la provincia de los promaucaes y en todos los demás términos de la ciudad de Santiago, hay muchos indios e indias hechiceros que matan y han muerto con ponzoña y hechizos muchas criaturas de niños, e indios e indias, y que venden los hechizos públicamente". En consecuencia, encargaba a un juez de comisión la visita de los pueblos de indios y asientos mineros, aprehender a los culpables y averiguar la verdad "por vía de tormento" cuando el caso así lo requiriese[79].

---

77 Julio Caro B. *Las brujas* ... op. cit. pp.34-35.

78 Ana Sánchez. *Amancebados* ... op. cit. p. XXX.

79 Citado por Antonio Dougnac. *El delito de hechicería en Chile*

En las instrucciones y ordenanzas dictadas, a fines del siglo XVI, por el gobernador Martín García Oñez de Loyola, se solicitaba a los administradores de los pueblos de indios que se informasen sobre la existencia de hechiceros. Se ordenaba su prisión y el juicio respectivo, recomendando que la defensa y descargos de los reos se realizara "con testigos que no sean enemigos"[80]. Con frecuencia, una acusación de esta naturaleza encubría animadversiones personales o conflictos entre vecinos quienes hallaban en el delito de hechicería una oportunidad propicia para saldar cuentas pendientes.

En 1671, se encargaba a un juez comisionado que averiguase "si ... entre los indios hay algunos que con engaños y hierbas dan a entender a otros que están hechizados y que ellos lo pueden remediar y darles hierbas para ser queridos por las mujeres y tengan buena suerte en sus juegos engañando con sus ficciones y medicamentos a los españoles"[81].

Los ejemplos citados, más otros procesos realizados en los siglos XVII y XVIII demuestran, por una parte, que las autoridades civiles se preocuparon por detectar el problema y, por otra, que correspondía a las justicias seglares ordinarias el conocimiento de las causas contra indígenas hechiceros, ámbito del cual quedó excluída la Inquisición[82].

:ndiano, p. 104.

80 Alvaro Jara. *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*. p. 57.

81 Antonio Dougnac. *El delito de hechicería* ... op. cit. p. 105.

82 Revisamos otros procesos legales realizados en Chile en los años 1693, 1731 y 1739. En el próximo capítulo se aportan mayores antecedentes sobre ellos.

Las autoridades eclesiásticas, por supuesto, también se preocuparon de la materia. Animados por el Concilio de Trento que en su cláusula XXV insistía sobre la necesidad de instruir al respecto, los concilios provinciales y los sínodos diocesanos dictaron una serie de disposiciones destinadas a castigar y extirpar los actos supersticiosos y hechiceriles. La normativa no tuvo, sin embargo, una eficacia real.

Los tres concilios limenses del siglo XVI hicieron referencia a la hechicería -sortilegios, adivinaciones, encantamientos- y estipularon diversas penas para los implicados en ella, generalmente la excomunión o sanciones en dinero para los españoles; la prisión y los castigos corporales para los indígenas[83].

Siguiendo las orientaciones de los limenses, y en particular del tercero, los sínodos condenaron diversas prácticas mágicas muy comunes -pero no exclusivas- en los bajos estratos de la construcción social. El de 1626, convocado en Santiago por el obispo Francisco González de Salcedo, contemplaba la pena de excomunión mayor para los españoles que "pidiesen hierbas o piedras u otras cosas para que, lavándose con el agua de ellas o trayéndolas consigo, alcancen lo que ilícitamente desean". Acordaba, además, castigar con el destierro a los "indios e indias que tienen por oficio componer algunas hierbas y animales ponzoñosos, haciendo veneno para matar a otras personas a quienes ellos mismos aborrecen o a los que se lo vienen a comprar para matar o enajenar de sus sentidos para pecar más licenciosamente". También, españoles y aborígenes serían castigados por practicar adivinaciones "con señales e instrumentos diabólicos y supersticiosos"[84].

---

83 *Los concilios limenenses* celebrados en el siglo XVI fueron los de 1551, 1567 y 1583. Véase: Rubén Vargas U. Concilios Liminses (1551-1772) T. I; Antonio Dougnac. *El delito de hechicería* ... op. cit. pp. 100-102; Severo Aparicio. *Influjo de Trento en los Concilios Limenses.*

En el texto sinodal aflora el contradictorio, y a veces turbulento, mundo del diecisiete en el que junto a las más altas virtudes cristianas se tejía un cúmulo de pasiones y deseos ocultos. El uso de venenos y pócimas amatorias era peligrosamente frecuente, otorgando al ambiente tonalidades oscuras y casi siniestras[85].

De especial interés para este estudio fue el sínodo del obispo Pedro Felipe de Azúa, ya varias veces citado. En primer lugar, por su proximidad espacial y temporal a los sucesos ocurridos en Chillán en 1749. En segundo término, porque en él estuvo presente el cura Simón de Mandiola, designado en la ocasión "testigo sinodal y juez denunciador", con el encargo expreso de velar por el fiel cumplimiento de las disposiciones tridentinas y de las limenses de 1583, varias de las cuales se reiteraron en la asamblea citada.

Entre otras materias, el sínodo prohibió a toda la feligresía la consulta de curanderos machis por ser "gravísimo pecado así en el que cura como en el enfermo"[86]. A juicio de los asistentes, esta costumbre constituía un "general abuso" en todo el obispado, tanto en las ciudades como en las áreas rurales. Ello demuestra que los o las machis y sus ritos gozaban de bastante prestigio al norte del Biobío, donde incluso la población hispanocriolla recurría con frecuencia a ellos. La prohibición referida fue decretada anteriormente, en los sínodos de 1626 y 1688, y con posterioridad en el de 1763 por

---

84 Carlos Oviedo C. *Sínodo diocesano de Santiago de Chile* ... pp. 335-337.

85 Conocidos fueron los casos de María y Catalina Lisperguer, conceptuadas por brujas en los altos círculos santiaguinos y a quienes se atribuyó el delito de haber intentado envenar al gobernador Alonso de Ribera. Sergio Villalobos. *Historia del pueblo chileno*, T. 3. p. 82.

86 *Primer Sínodo*... op.cit. p.141.

conceptuar tales prácticas como "invenciones del demonio" o "ceremonias diabólicas".

Igualmente generalizada en la diócesis se estimaba la creencia en maleficios. Para desarraigarla, el sínodo del obispo Azúa ordenaba proceder con todo el rigor del derecho. Seguramente, fiel a ese mandato, y a su particular misión de juez denunciador, el cura Mandiola decidió actuar con extrema severidad contra los sindicados brujos indígenas de Chillán y su entorno.

Las autoridades eclesiásticas instaron reiteradamente a los curas a pesquizar y a castigar todas aquellas conductas que pudieran ser raíz de desorden, entre las cuales la hechicería se consideraba como una de las más reprobables. La represión contra adivinos, curanderos y brujos, se fundaba en la base herética de sus supuestos poderes: adhesión o culto al diablo y, en consecuencia, negación de Dios. Según la óptica de teólogos y religiosos, los llamados "invocadores del demonio" eran una total inversión del cristiano, una inversión del modelo social establecido.

En síntesis, con distintas modalidades, la Iglesia se mantuvo durante todo el periódo colonial como una institución fundamental para el control de la población y, particularmente, de los habitantes autóctonos. A objeto de vigilar la conducta de los nuevos cristianos, desterrar sus "vicios" o moderar sus costumbres, organizarlos en el trabajo, consolidar la doctrina y la enseñanza, en suma, asegurar el nuevo orden, los religiosos intervinieron decididamente en la vida de las comunidades indígenas, llegando a disputarse el control de éstas entre sí y frente a los colonizadores civiles y militares[87]. Todo lo cual

[87] Ello explica también, los intentos de la Iglesia por reducir a los mapuche en pueblos, para que viviesen en orden o "policía", con leyes acomodadas a la naturaleza de los hombres, cristianizados, es decir controlados

hizo que, en el cumplimiento de su misión cristianizadora de fundar el reino de Dios y derrotar al demonio, la Iglesia apareciera francamente "como una Iglesia para la dominación"[88].

A pesar de las condiciones adversas surgidas desde la conquista, los mapuche buscaron canales de sobrevivencia logrando mantener parte de sus formas culturales ancestrales, base de su cohesión e identidad étnica. Así lo demuestra, entre otros hechos, el juicio de 1749. Junto a los elementos de procedencia europea, las declaraciones revelan antiguas creencias indígenas, asociadas igualmente a las esferas del mal, de larga vigencia en el ámbito fronterizo. Ellas serán el tema del próximo capítulo.

---

y subordinados al poder temporal y espiritual. Véase: Pedro Borges. *Métodos misionales en la cristianización de América* y Bartomeu Meliá. *El guaraní conquistado y reducido.*

88 Guillermo Bonfil. *México profundo* ... op. cit. p. 135.

Capítulo IV
La brujería en el mundo mapuche

1. El kalku o agente maléfico

Desde temprano algunos cronistas coloniales documentaron la existencia de diversos especialistas entre los mapuche: agoreros, herbolarios, magos, sacerdotes, machis y adivinos[1]. No se preocuparon, sin embargo, en precisar con claridad sus respectivas funciones, lo que ha dificultado establecer si se trataba de oficios distintos o no. Por lo general, los llamaron a todos "hechiceros" y, producto de las ideas diabólicas provenientes de Europa, los caracterizaron como "agentes o colaboradores del demonio".

A los brujos también los llamaron hechiceros y los vincularon igualmente al príncipe de las tinieblas. No obstante, describieron claramente su disposición maléfica y, por lo mismo, el temor que ellos generaban entre las comunidades indígenas.

En el siglo XVIII, el jesuita Miguel de Olivares expresaba que entre los mapuche "hay verdaderos brujos que profesan abiertamente el trato con el demonio". Luego agregaba: "en esto de temer la muerte por veneno o hechicería, no hay gente más delirante y más tímida, y es cosa bastante rara y difícil de componer con el discurso cómo a hombres que desprecian tanto la muerte en los combates y que aún la reciben con ánimo tan tranquilo, cuando les viene por enfermedad les cause tanto pavor imaginado"[2].

---

1 Gerónimo de Bibar, Alonso de Ercilla, Pedro de Oña, Luis de Valdivia, Diego de Rosales.

2 Miguel de Olivares. *Historia militar, civil y sagrada del reino de Chile*. CHCH. T IV. pp. 46 y 53.

"Temen mucho a los calcus, o sea, los pretendidos hechiceros -escribió el abate Molina- porque dicen que éstos habitan de día en las cavernas con sus discípulos ... y de noche, transformándose en pájaros nocturnos, hacen correrías en el aire y disparan contra los enemigos sus flechas invisibles"[3]. En términos muy similares se expresaba el cronista Gómez de Vidaurre[4].

Estudiosos e informantes de la cultura mapuche coinciden en definir al kalku como equivalente de brujo o bruja, ser real y concreto "que hace transacciones o subsiste gracias al "otro lado", al lado oscuro y maléfico de la realidad"[5].

Los brujos son personas capaces de dañar a sus semejantes, a los animales, sembrados u otros intereses, utilizando poderes que la gente común no posee, poderes que actúan de una manera que no puede ser detectada y que sólo son reconocidos cuando el perjuicio sale a la luz[6].

Entre los poderes que tienen sobre sí mismos se mencionan generalmente los siguientes: desdoblamiento voluntario de su individualidad en cuerpo y espíritu; hacerse invisible, separar y liberar la cabeza del cuerpo sin cesación de la vida; hacer volar la cabeza; tomar la figura de un ser o ente de la naturaleza; dominar y tener un espíritu a su servicio; concentrar o irradiar energía lumínica y

---

3 Juan I. Molina. *Compendio de la historia civil del reino de Chile.* CHCH. T. XXVI. p. 171.

4 Felipe Gómez Vidaurre. *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* CHCH. T. XIV p. 320.

5 Cristián Parker. *Cultura mapuche y prácticas médicas tradicionales en la región del Bio-Bio*, p. 65.

6 Lucy Mair. *La brujería* . op. cit. p. 7

motriz, etc.[7]. Sobre estos poderes volveremos más adelante.

Respecto de las personas, los kalku pueden tramar y ocasionar la enfermedad y la muerte por medios ocultos o mágicos; succionar la sangre e introducir cuerpos extraños en un organismo distante sin necesidad de aproximación o contacto corporal; robar el alma, etc. El objeto extraño colocado por el brujo en el cuerpo de su víctima tiene el propósito de debilitar el vínculo que éste mantiene con el alma. Resquebrajada esa íntima unión, aquella puede ser atrapada por el kalku y llevada al reni[8].

El brujo tiene la capacidad de comunicar wekufe. La revisión bibliográfica permite apreciar las dificultades que han tenido los cronistas e investigadores para expresar adecuadamente la idea contenida en el término, otorgándole, la mayoría, connotaciones negativas. "Los winkas no entienden -expresó Leonel Lienlaf a la periodista Malú Sierra- identifican al wekufe como algo malo ... Y no es así: es un *equilibrador*"[9].

En tiempos coloniales, Molina lo definió como un ente maligno agregando luego que, según la opinión de los mapuche, "es la razón suficiente de todas las desgracias que acaecen"[10]. Para Olivares "es un ente de cuya figura (los indígenas) no tienen alguna especie ni concepto de su ser ... Casi de todas las cosas que les suceden adversas o dañosas atribuyen su error y miedo al huecub ... el enfermar

---

7 Else M. Waag. *Tres entidades wekufü en la cultura mapuche*, p. 68.

8 Ibidem.

9 Malú Sierra. *Mapuche Gente de la tierra*, pp. 84-85.

Respecto de la voz "wekufe", como se verá en los párrafos siguientes, los autores han utilizado diversas variantes ortográficas.

10 Juan I. Molina. *Compendio* ... op. cit. p. 170.

o morir naturalmente ganados u hombres, es que se les metió en el cuerpo, y en suma todo lo infausto, es el huecub"[11]. Numerosos documentos de la época, especialmente los escritos de misioneros, señalaron esta creencia y destacaron el influjo que ella tenía -y sigue teniendo- en la vida de los indígenas.

"Todo aquello que produce daño es wekufü", según Métraux. El autor recoge otras interpretaciones dadas al término tales como "principio del mal", "fuerza malhechora", "causa material de la enfermedad", es decir, objetos extraños proyectados en el cuerpo de un individuo[12]. Grebe lo explica como el espíritu genérico del mal[13]. Para Else M. Waag, "lo diabólico" es la voz castellana que con mayor fidelidad refleja su verdadera significación[14].

Schindler, en cambio, llega a las siguientes conclusiones: "1. la expresión Wekufü no despierta en todas partes entre los mapuche sólo asociaciones negativas. 2. Como la palabra pillán, Wekufü se usa a menudo como adjetivo, o si se prefiere otra expresión, como atributo. También se le puede describir como epíteto. Al parecer, al igual que Pillán, designa en su sentido fundamental una cualidad ... Si alguien insiste en una interpretación, Wekufü se podría traducir como lo prodigioso, lo tremendo o lo demoníaco en el sentido en que lo entendían los antiguos griegos o el poeta alemán Goethe"[15]. Wekufe se habría "endiablado" a raíz del contacto

---

11 Miguel de Olivares. *Historia militar* ... op. cit. p . 51.

12 Alfred Métraux . *Religión y magias indígenas de América del Sur*, p. 180.

13 María E. Grebe et al. *Cosmovisión Mapuche*, p. 66.

14 Else M. Waag. *Tres entidades* ... op. cit. pp. 36-37.

15 Helmut Schindler. *Pillán 3* op. cit. p. 200.

hispanoindígena, adquiriendo la connotación negativa que actualmente prevalece entre los mapuche.

Wekufe y Pillán "evidenciarían la realidad ambivalente de lo numinoso"[16], situación que corrobora Kuramochi cuando expresa que "un ser considerado maligno, en términos generales, no lo es en algunas actuaciones específicas, hay una ambigüedad en las fuerzas que origina, pudiendo producir bien o mal en alguien", según sea el comportamiento de la o las personas[17].

Wekufe se asocia generalmente con el poder de los kalku. Son ellos quienes lo comunican, manipulan o controlan desatando acontecimientos adversos a objeto de dañar al ser humano. Al romperse el equilibrio por esa acción perjudicial, su restablecimiento corresponde a la machi, "propiciador de los espíritu ancestrales, combatiente de las enfermedades y fuerzas del mal, conocedor esotérico de los sagrados códigos y normas que velan por el bienestar de la comunidad y gran conocedor de las hierbas y remedios"[18].

Fuerzas propicias y adversas. La sociedad mapuche está constantemente tensionada por la lucha entre ambas. "Los araucanos -observó Titiev- creen en una especie de dualismo en el cual los poderes buenos o positivos que sostienen a la sociedad se oponen a las fuerzas del mal que rompen el orden social"[19]. A juicio de los investigadores, la cosmovisión mapuche no supone la existencia del

---

16 Rolf Föerster. *Introducción a la religiosidad mapuche*, p. 76.

17 Yosuke Kuramochi. *Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches*, p. 42.

18 Ana M. Bacigalupo. *Variación del rol de machi dentro de la cultura mapuche*, p. 15.

19 Citado por Rolf Föerster. *Introducción* ... op. cit. p. 156.

bien y del mal separadamente o el triunfo de las fuerzas positivas sobre las negativas, sino el perpetuo enfrentamiento de esas dos fuerzas antagónicas y a la vez complementarias, necesarias ambas para la reproducción del orden y de la sociedad. En el marco de estas concepciones, el modelo del brujo como figura moral opuesta, actúa como una fuerza estabilizadora, "pues ayuda a controlar la angustia individual y contribuye a regular las relaciones sociales ante ciertos conflictos"[20].

La acción de los kalku y de la machi se encaminan hacia direcciones opuestas. Mientras los primeros se sirven de los espíritus malignos para provocar la enfermedad y la muerte, las segundas neutralizan, ahuyentan o purifican el mal y restituyen la salud mediante ciertos ritos y conjuros. No obstante, diversos estudiosos han señalado la ambivalencia de este tipo de agentes simbólico-religiosos puesto que, según las circunstancias, pueden ejercer la función benéfica o bien transformarse en kalku. Así lo manifiesta, por ejemplo, Ricardo Latcham para quien, "además de este oficio benévolo de médico, el machi podía ser y también con frecuencia lo era, hechicero o brujo, pero jamás confundía los dos caracteres"[21]. Según Föerster, la machi goza de prestigio, confianza y respeto en su propia comunidad, donde sus métodos son considerados eficaces y exitosos. Fuera de ella, puede ser tipificada de Kalku Machi, generando temor por las acciones maléficas que se le atribuyen[22].

---

20 Ana M. Bacigalupo. *Variación del rol de machi* ... op. cit. p. 22.

21 Ricardo Latcham. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, p. 536.

22 Rolf Föerster. *Introducción* ... op. cit. pp. 115-116. El autor distingue dos niveles de comunidad. El primero o comunidad ritual en que se produce la integración de la machi, el enfermo y sus parientes, de importancia capital para la eficacia terapeútica. El segundo, es la propia comunidad de cada machi, "donde su eficacia y, por lo tanto, sus éxitos son posibles".

Los kalku son temidos, odiados y segregados, porque actúan contra sus congéneres. Su presencia causa al mapuche un supersticioso pavor, induciéndole a tomar una serie de precauciones para precaverse de sus acciones maléficas o a realizar la manipulación mágica de símbolos y objetos protectores.

"Los mapuche sufren mucho a causa de brujerías"- relataba Pascual Coña a un misionero en los inicios de este siglo. Según el cacique, las brujas "sustraen de una persona unos pelos, unas prendas de vestir, su huella, su esputo, cualquier cosa. También tiran unos hilos de su manta, le roban su choapino o una debajera de su montura. Esas cosas las entierran en el cementerio y piden su muerte"[23].

Los mapuche han desarrollado un complejo tejido de creencias y mitos acerca de la desgracia, la enfermedad y la muerte cuyo peso cultural todavía subsiste. Las enfermedades, eterna aflicción del hombre en las sociedades llamadas "primitivas" tienen su origen en la causación mágica de agentes externos. Los indígenas responsabilizan de ellas al wekufe y al kalku[24]. La explicación más frecuente es el "mal tirado", una verdadera institución donde se expresan las tensiones sociales, las enemistades causadas por la envidia y el resentimiento.

Los documentos coloniales hacen referencia a "flechazos" o a "flechas invisibles" despedidas certeramente por los brujos contra

---

23 Pascual Coña. *Testimonio de un cacique mapuche*, p. 369.

24 María E. Grebe. *Taxonomía de enfermedades mapuches*, pp. 29-33. Según la autora, los mapuche distinguen tres tipos principales de enfermedades, originadas por agentes sobrenaturales o mágicos: kalkutún, wekufetún y wenu-mapukutrán, debidas a la acción del kalku, de un espíritu maligno o wekufe y a los dioses del panteón, respectivamente. Las últimas afectan básicamente a la machi.

sus enemigos, forma metafórica que indica el maleficio o el daño causado por arte de brujería. Según las creencias, el wekufe introduce objetos nocivos en el cuerpo de la víctima o bien penetra él mismo bajo una forma material, ya sea de insecto, reptil, cabello, etc., los que son proyectados por un brujo hacia la persona que se desea perjudicar[25]. El exorcismo del wekufe, como se dijo, lo ejecuta la machi y constituye una buena parte del ritual chamánico.

También la muerte "es pensada y vivida como una realidad provocada por la acción de los brujos"[26]. Consecuentemente, no existe la muerte natural. Si un ser humano llega a su fin, al menos en este mundo, es porque alguien quiso que así aconteciera. Ello explica la preocupación casi obsesiva por encontrar al causante, correspondiendo generalmente a la machi pesquisar las huellas del maleficio y proceder a la identificación de aquél.

En el pasado, a los acusados de brujería se les castigaba generalmente con la muerte. El maleficio y la búsqueda de su autor originaban un ambiente de tensión en que la desconfianza y la duda recaían sobre todos: enemigos, desconocidos y hasta parientes. La determinación del culpable, el kalku, era seguida de frecuentes venganzas familiares, desencadenándose la violencia en tierras mapuches. "No obstante una junta, encabezada por uno o más lonkos, practicaban un rito donde el acusado asumía el papel de víctima sacrificable y era inmolado por toda la comunidad"[27].

En el siglo XVIII, los jesuitas Molina y Gómez de Vidaurre refieren que los acusados de brujería eran condenados a la hoguera y

---

25 Alfred Métraux. *Religión y magia* ... op. cit. pp. 179-180.

26 Rolf Föerster. *Introducción* ... op. cit. p. 90.

27 Rolf Föerster. *Introducción* ... op. cit. p. 107.

luego rematados a puñaladas. "Se les amarra entre tres leños clavados triangularmente en tierra -describía el último. A uno es atado por la espalda y a los dos por las piernas, una en cada uno. Se le pone fuego bajo los muslos, con que le queman lentamente, hasta que confiese el hecho y los cómplices"[28].

Bartolo Caullán, de la región del Budi, expresó haber visto el sacrificio de una anciana acusada de practicar la magia negra. Algunos mapuche a caballo le colocaron una lazada corrediza al cuello, la arrastraron a todo correr de sus bestias y luego la quemaron. Habiendo asistido a otros ajusticiamientos, observó que en ellos era necesario el acuerdo previo de los caciques vecinos puesto que si se prescindía de él, podían sobrevenir peligrosas luchas intestinas[29].

Un capitán de misión relató de la siguiente forma el juicio seguido a una mujer acusada de haber muerto al hijo del cacique Antipán: "Bajé al llano donde habían establecido hacer justicia y encontré reunidos a más de quinientos indios. Al rato el Cacique ordenó que se colocasen en círculo, dentro del cual debía llevarse a cabo la atroz justicia; y declaró que se había descubierto al culpable que había envenenado a su hijo. Hizo comparecer a su presencia a una joven de dieciseis años y le preguntó: ¿Estás segura de haber envenenado a mi hijo?- Sí, contestó ella con total seguridad y sin inmutarse. ¿Sabías tú que merecías la muerte por este delito?- Lo sabía, pero debí obedecer a mi madre que me lo ordenó- Le hizo comparecer a la madre, pero ésta se disculpó con tal desenvoltura y artimaña, que sus juicios la despacharon absuelta.

---

28 Felipe Gómez de Vidaurre. *Historia geográfica* ... op. cit. pp. 325-326.

29 Eulogio Robles. *Costumbres y creencias araucanas*, p. 12.

"Entonces amarraron a la joven a un palo en el centro de un círculo: y prendieron cuatro fuegos a su lado; y mientras aquella infeliz iba quemándose, aquellos bárbaros danzaban, bebían y lanzaban gritos con una alegría infernal. Y para prolongar el suplicio apartaban el fuego y volvían a acercarlo a la víctima, hasta que lanzó el último suspiro. Es admirable que en medio de tan atroces tormentos aquella infeliz no dejase escapar ni un solo gemido; salvo que no se haya oído por causa de los gritos de aquellos caníbales.

"La feroz tragedia había terminado y los indios se disponían a marcharse, cuando la madre de la víctima visiblemente atormentada por el remordimiento, temblando y pálida en el rostro, se acercó al Cacique y con voz interrumpida le dijo: Escucha ... yo soy la culpable ... yo preparé el veneno... mi hija es inocente ... yo le ordené de dárselo a tu hijo. Ella se lo dió sin saber lo que hacía ... Tú me la arrebataste ... tú la has convertido en carbón ... tú seguirás la misma suerte ... A estas declaraciones volvieron a abrir la sesión y todos los presentes volvieron a contemplar la bárbara ejecución de la misma madre, mezclando sus alaridos y danzas con las horribles torturas de aquella desgraciada"[30].

Actualmente dichos ritos no se realizan. Subsisten, sin embargo, las creencias sobre el mal y, consecuentemente, las sospechas y las venganzas en el seno de la comunidad, sin que sea posible la identificación de una víctima, lo que permitiría la liberación de la violencia[31].

---

30 *L'Araucanía. Memorie Inedite Delle Missioni Del FF.MM. Cappuccini Nel Chili.* pp. 16-17. Tipografía Vaticana. Roma. 1890.

31 Rolf Föerster. *Introducción* ... op. cit. p. 107.

¿Brujos o brujas? Como se señaló, la concepción universal, extendida casi universalmente, asocia a la mujer con la brujería y las esferas del mal. Y puesto que "la naturaleza las hace brujas" -escribió Michelet- sobre ellas recaerán las sospechas, las acusaciones, la tortura, la hoguera y la muerte.

También en la sociedad mapuche "la brujería aparece como otra de las heridas que fisurarán el cuerpo femenino"[32]. Si bien diversos autores coinciden en señalar que los kalku pueden ser personas de cualquier sexo, algunos sostienen que las sospechas recaen mayoritariamente sobre las mujeres. En la Araucanía, según Guevara, había brujos en todas partes, de todas las edades y de los dos sexos. Reconocía, sin embargo, que las acusaciones contra ellas eran más frecuentes, al parecer, por su menor posibilidad de defenderse[33].

"Los brujos -escribió Métraux- pueden ser viejas mujeres que ... se dedican por pura maldad a la magia negra"[34].

"Las mujeres son siempre sospechosas de brujería- expresa Montecino. Desde la infancia la percepción del mal, del terreno en que se funda la muerte se liga a la imagen femenina ... la bruja, mujer que posee las artes y la vinculación con el huecueve, es el personaje que produce el conflicto familiar, la disolución del orden, la trasgresión del equilibrio en que se vive el cotidiano familiar, social y económico"[35].

32 Sonia Montecino. *Mujeres de la tierra,* p. 24.

33 Tomás Guevara. *Psicología del pueblo araucano,* p. 257. Ricardo Latcham comparte la misma opinión: el kalku podía ser de uno o de otro sexo,"pero la tradición advierte que la mayoría eran mujeres". *Organización social* ... op. cit. p. 551.

34 Alfred Métraux. *Religión y magias* ... op. cit. p. 210.

35 Sonia Montecinos. *Mujeres de la tierra,* pp. 38 y 59. La mujer

La mujer es especialmente vulnerable a las acusaciones en tanto nuera y esposa. Su integración al hogar del varón, siguiendo las reglas de la patrilocalidad, no deja de estar acompañada de algunas desaveniencias familiares. En esas circunstancias, la enfermedad de algún pariente por alianza, atribuida a la acción de un kalku, levanta sospechas sobre la nuera, culpándola a veces directamente de ser la causante de algún maleficio[36].

Por otra parte, en una familia poligínica, la enfermedad o la muerte de alguna co-esposa generalmente estaba rodeada de brujería, sospechándose de una o de todas las demás cónyuges. "No ha habido ningún polígamo (o un hombre que haya tenido múltiples esposas en el pasado), que no haya sufrido alguna experiencia de cargos de brujería entre sus esposas"[37]. Un prolongado favoritismo sexual por una de ellas, generalmente la última y la más joven, podía provocar celos entre las restantes con la consiguiente hostilidad hacia la recién llegada.

En síntesis, la brujería mapuche se relaciona con las rencillas internas de las familias o de las comunidades más que con las orgías secretas de medianoche al estilo de los sabbats europeos. Son la envidia por la prosperidad de otros, la ambición y la venganza los que quebrantan la armonía y el bienestar de los grupos. En una familia mal avenida los resentimientos abundan, generándose hostilidad y rencor que se traducen en deseos de mala suerte para los

mapuche -señala la autora- es potecialmente poderosa en tanto bruja y en tanto machi. Como tales transita los territorios del mal y del bien, grandes categorías ubicadas a la izquierda y a la derecha, respectivamente, en la cosmovisión de la etnia.

36 Sonia Montecino. *Mujeres de la tierra*, p. 87.

37 Louis Faron. *Los mapuche, su estructura social*, p. 176. El autor se refiere a otras situaciones relacionadas con la brujería en el ámbito familiar.

enemigos, deseos que serán más intensos cuanto mayores sean los problemas surgidos entre los individuos. Las acusaciones de manejar potencias dañinas que llevan a la enfermedad y a la muerte parecen comprometer principalmente a las mujeres.

2. La brujería en algunos juicios coloniales

En el proceso legal de Chillán de 1749, base de este trabajo, se advierten algunas creencias y prácticas tradicionalmente vinculadas a la brujería mapuche, aún vigentes entre los sectores populares o subalternos de la región. Su estudio será complementado con la información recogida en otros juicios similares ocurridos en los siglos XVII y XVIII, en los que estuvieron igualmente implicados algunos indígenas.

En primer lugar, la posesión y manipulación de ciertos objetos, algunos considerados inmundos o asquerosos, destinados a causar daño en los habitantes hispanocriollos o nativos. Al respecto Josefa, la primera declarante, habiendo escuchado de varias personas que Melchora entendía en maleficios, confesó que a ésta "le habían encontrado un cántaro debajo de la cama lleno de sabandijas"[38]. A su vez, al comparecer ante el tribunal eclesiástico, Melchora solicitó le llevasen "una bolsita colorada que tenía en el bolsico de la pollera cuando la fueron a coger". Como se recordará, en su interior se encontró "una piedrecita musga; dos corales; seis chaquiras, las tres blancas y las otras tres negras con unas hierbas que, al parecer, estaban picadas algo menudas"[39]. Según la acusada, al refregarlas y calentarlas, operación que realizó frente al juez, hacían efecto en la paciente que estaba hechizada.

---

38 *Proceso* de 1749. *Expediente*, f. 98.

39 *Expediente*, f. 99.

Algunos inculpados mencionaron, además, el uso de hierbas para que los jueces no lograran aprehenderlos y llevarlos a la cárcel. Josefa declaró que Melchora "entendía de hechicerías y que sabía dar remedios para que las justicias no les hiciesen daño ni persiguiesen a los que andaban en trabajos"[40]. Por su parte, Marcela Tangolab señaló que las hierbas "eran para que los jueces no la pudiesen coger ni le metieran con ella"[41]. La nativa se refiere a Melchora, ya encarcelada.

En un proceso seguido en 1739 al indígena José de Acosta, por indicios de brujería, uno de los testigos expresó haber encontrado en su poder una bolsa colorada. Su contenido se componía de "un animal seco, como culebra, como de una cuarta o tercia de largo, al parecer; varios pedazos como de sangrasa seca envueltos en hilados de lana, un pedazo de habilla, un palito raspado que (parecía) ser Quilen Quilen, y otro pedazo de naranjillo o Guilli Patagua"[42]. La bolsa en cuestión fue objeto de un verdadero peritaje para determinar si los materiales allí reunidos servían para producir daño. Examinados por el cacique Juan de León, reputado de machi, éste expresó, contradiciendo las declaraciones del acusado, que "según lo reconoce allá en su conciencia son dichas porquerías para hacer maleficios y no para curarlos"[43]. El contenido de la bolsa fue la evidencia fundamental para catalogar de brujo a José de Acosta. Ello, unido a la acusación de tener maleficiado al hijo de don Tomás de la Sierra, le significó ser condenado por la Real Audiencia a la pena de tormento, "para mejor averiguar la verdad", pena que finalmente fue revocada otorgándose su libertad al indígena.

---

40 *Expediente*. f. 97.

41 *Expediente*. f. 101.

42 Acosta (José) Indio. Juicio que se le sigue por hechicero. AN. RA. pieza 20, f. 2.(la ortografía ha sido actualizada). En adelante: Proceso de 1739.

43 *Proceso* de 1739. f. 4.

Un interesante proceso, conducido en 1693 por el comisario general de naciones, Antonio de Soto Pedreros, involucró a un grupo de indígenas de Vilcún, al oriente de la actual ciudad de Temuco. Eran trece varones, entre ellos varios caciques, y una mujer, "la machi Guenteray". Se les acusó de haber "hecho juntas secretas en unas cuevas en donde hacen conciliábulos tratando con el demonio"[44]. Las reuniones realizadas por los supuestos brujos, tenían como objetivo tomar acuerdos pra "quitar la vida a los caciques amigos de españoles", por cuanto aquellos, según se deduce de algunas declaraciones, se habían apartado de las antiguas costumbres de la tierra[45].

Entre las "brujerías y supersticiones", se menciona en el citado proceso un jarro con un líquido amarillo. Según declaró Juan Pichante, él había muerto a dos indios "con hechizos que se componían de una varilla de canelo muy colorada, poniéndole en los dedos y mojando la varilla en un jarro donde va el encanto"[46]. A continuación Domingo Donguiguala precisó que el jarro contenía "agua sacada de la cueva producida de orines de los guecubus que son las sabandijas y ficciones que ven el demonio ... y que para flechar, mojan las varillas coloradas de canelo con agua o demonio del jarro y sacuden ... y viendo la gota que despide la varilla al que le dá muere"[47].

---

44 *Proceso contra Juan Pichante y otros*. BN, MM. T. 323. f. 1. La ortografía ha sido actualizada. En adelante: Proceso de 1693.

45 *Proceso* de 1693, f. 10. En la sentencia definitiva, 30.04.1694, algunos fueron condenados a diez años de prisión y otros desterrados a perpetuidad de sus domicilios, por el delito de "haber conspirado contra la paz pública". f. 200.

46 Proceso de 1693. f. 5.

47 Proceso de 1693. f. 10.

En 1731, el maestre de campo Bartolomé de las Cuevas presentó una querella contra el indígena Juan de Quiroga "por los excesos y maleficios cometidos" en su persona. Entre otros cargos lo acusaba de haber proporcionado a un esclavo suyo unos polvos para que los vaciase en su mate. Según un testigo, "dichos polvos son de unos pajaritos llamados siempiés"[48].

Los diversos elementos citados -piedras, palitos, partes de algún animal o insecto, polvos, hierbas, etc.- eran considerados en los procesos como pruebas o evidencias que comprometían claramente a los inculpados. A juzgar por las declaraciones, causaban un gran temor tanto entre los habitantes hispanocriollos como entre los propios indígenas quienes, al parecer, creían en la eficacia de tales objetos para provocar la enfermedad o la muerte de las personas.

El testimonio de Pascual Coña, refrenda nuestra opinión: "había antiguamente - y las hay todavía- hechiceras que fabrican veneno. Juntan diversas clases de bichos malos, como lagartijas, sapos y grillos. Esos insectos recogidos los matan, les quitan la hiel y la hierven en unas ollas chicas. Este veneno lo preparan a veces en forma de caldo, otras de polvo. Lo suministran a la gente para que muera y, realmente, su efecto, aunque lento, es mortal"[49].

Las reuniones nocturnas de los brujos en cuevas secretas y ocultas es otro elemento que aparece en el juicio de Chillán, señalándose su ubicación y características. Los mapuche atribuían a los kalku prácticas de magia negra realizadas al interior de cuevas sub-

---

48 Provisión pedida por el maestre de campo don Bartholomé de las Cuebas contra Juan Quiroga, indio. AN. RA. vol 2903. pieza 37. 29. 11. 1731. (Inconclusa).

49 Pascual Coña. *Testimonio* ... op. cit. pp. 369-370.

terráneas llamadas renü o reni. Sobre ellas existen abundantes referencias, especialmente en los cronistas coloniales, estudiosos posteriores y en algunos mitos y leyendas indígenas[50].

Según declararon los supuestos brujos en 1749, conocían y se reunían en un par de cuevas situadas en dos cerros, relativamente cercanos a la Cordillera de los Andes y a la ciudad de Chillán. Propietario de ambas era Juan Catireu. Respecto de la primera, éste dijo ser "una pieza que tendrá de largo como diez o doce varas, la cual tiene a los lados dos cuartos"[51]. De la segunda, el mismo indígena precisó que "tiene a los lados cuatro cuartos y que está toda la cueva dorada y los cuartos, según le parece. Y que en ella hay muchos asientos de bancos"[52]. Esta descripción fue repetida por varios acusados quienes, además, denominaron a las cuevas "casa- grande"[53]. Durante el juicio se ordenó verificar la existencia de ambas cuevas, misión que le correspondió realizar al juez comisionado, con resultados obviamente negativos.

La idea de cuevas o cámaras doradas puede haber sido tomada de los cuentos europeos ya que el precioso metal no tenía para los indígenas la misma valoración que para los colonizadores hispanos. Según Montaldo, el oro se asocia generalmente al diablo, aspecto que corrobora Salinas cuando alude a la riqueza del maligno, a su morada en las profundidades del suelo chileno, en la oscuridad de

50 En el siglo XVIII, los jesuitas Molina, Gómez de Vidaurre y Olivares las mencionan. En tiempos posteriores, Tomás Guevara, Ricardo Latcham, Félix de Augusta, Ernesto W. de Moesbach, Esteban Erize, etc.

51 *Proceso* de 1749. *Expediente*, f. 106.

52 Ibidem.

53 Esa denominación se usa también en Chiloé como variante de cueva, lugar donde se reunen los brujos. Veáse: Constantino Contreras. *Mitos de brujería de Chiloé*. p. 182.

las bocaminas. "El diablo, según la teología española de la época, tenía que ver con el control de las riquezas de la tierra, con las minas de oro y plata, en oposición a la severa austeridad (pobreza, ¿escasez?) impuesta por Dios padre"[54].

En el ya mencionado proceso de 1693, también se mencionan algunas cuevas. En una de ellas, considerada de propiedad del cacique Quipainao, los indígenas dijeron hacer sus juntas o conciliábulos para tratar la muerte de los caciques traidores. Respecto de sus características, Domingo Donguiguala señaló que "estaba junto a un estero y que tenía dos puertas, distantes la una de la otra diez pasos ... que era redonda ... con una altura de una persona parada, que la tapa eran dos matas de coirón redondas. Terminó expresando que había cuevas en todos los rehues[55]. En su informe, el comisario de naciones dio cuenta de haber inspeccionado una de ellas, situada cerca de Boroa, pero no proporcionó otra información salvo el haber constatado las versiones de los acusados respecto de su entrada[56].

Para asistir a las reuniones nocturnas en las cuevas ocultas o reni, los indígenas procesados en Chillán declararon que adoptaban la forma de animal o ave. Juan Catireu, por ejemplo, confesó que "untándose con unos untos o aguas de sabandijas que tenían reco-

---

54 Caupolicán Montaldo. *Del diablo y otros personajes*, p. 10. Maximiliano Salinas. *El pueblo de Dios* ... op. cit. pp. 39 y 167.

55 *Proceso* de 1693. pp. 8-10.

56 Muy comentado en su época fue el proceso seguido a los llamados brujos de Chiloé, 1880-1881, durante el cual se detuvieron una setenta personas. Durante la investigación, se procedió a constatar la existencia de la cueva de Quicaví, sitio de reunión de los brujos y, según la tradición, la más importante del archipiélago. Veáse: Mauricio Marino y Cipriano Osorio. *Proceso a los brujos de Chiloé*; Constantino Contreras. *Mitos de brujería* ... op. cit. p. 164.

gidas en un jarro ... se volvían zorros o perros según querían en el entendimiento o voluntad y lo mismo para volverse pájaros"[57]. Entre los últimos, casi todos los acusados mencionaron al chonchón.

La metamorfosis de los brujos fue registrada en el siglo XVII por el padre Diego de Rosales quien, refiriéndose a los aborígenes de la Isla Mocha escribió: "Y también se ejercitan en el arte mágica y en las hechicerías, comunicando con el demonio, y transformándose aparentemente en raposas, perros, leones, lobos marinos y otros animales de horrible ferocidad"[58].

En la centuria siguiente, Gómez de Vidaurre señaló que las brujas "se transforman en pájaros nocturnos, vuelan por el aire y despiden sus flechas invisibles contra sus enemigos"[59].

Relaciones orales o "conversaciones" realizadas entre los mapuche actuales, tratan sobre estas creencias demostrando su supervivencia en el tiempo. "Hay personas -expresa Domingo Paineo-, malas personas que se transforman en zorro para salir por las noches a sus reuniones... Son brujos que se dedican a hacer mal a la gente. Caminan por las pampas para ir a juntarse con otros brujos y practicar sus secretas celebraciones dentro de ocultas cavernas ... Sólo ellos conocen el lugar donde se encuentran. También vienen jotes que es otra forma que adoptan y en un sector determinado, dentro de un monte, se reunen. No es bueno encontrarse con ellos en el camino, porque su solo encuentro puede acarrear el mal sobre quien lo ve"[60].

---

57 *Expediente*, f. 106.

58 Diego de Rosales. *Historia General* ... op. cit. T. I. p.261.

59 Felipe Gómez de Vidaurre. *Historia Geográfica* ... op. cit. p. 320.

60 Yosuke Kuramochi. *Me contó la gente de la tierra*, p. 93.

El kalku o agente maléfico mapuche, cuyas operaciones se mantienen en riguroso secreto, posee diversos medios para realizar sus andanzas en la noche: su espíritu se desprende del cuerpo o bien es el cuerpo mismo el que se traslada convertido en animal o ave, sea zorro, guairabo, nuco, chonchón, etc., es decir, seres de costumbres generalmente nocturnas[61].

Los supuestos brujos de Chillán confesaron, además, que se reunían comúnmente los días viernes por la noche para rendir adoración al chivato pillán, ocasión en que se "holgaban" comiendo, bebiendo y bailando al son del arpa, guitarra y tambor (kultrún).

Muchos de los elementos citados son de evidente inspiración europea o española. Teniendo presente las circunstancias en que se realizó el proceso legal de 1749, resulta difícil precisar su incidencia en el cuerpo de creencias indígenas relativas a la brujería. En el Viejo Mundo son frencuentes las referencias literarias a las reuniones brujeriles en cuevas oscuras, lóbregas y satánicas. Además, durante las persecuciones, cientos de brujas confesaron que acudían volando a los aquelarres y existen numerosas alusiones a ungüentos voladores usados por ellas para llevar a cabo la transvección. Seguramente ellos no hacían viajar, pero eran simbólicamente importantes porque suponían la demonización[62].

Igualmente asociado a las brujas europeas aparece el mito de la metamorfosis, según el cual podían convertirse en animales o

61 Véase: Ricardo Latcham. *La organización social* ... op. cit. p. 552 Tomás Guevara. *Psicología* ... op. cit. p. 256. La creencia en la metamorfosis del brujo ha alcanzado gran popularidad en Chiloé, donde, según las creencias, puede convertirse en bauda o guairabo, cuervo, cotuta o pidén, gaviota, etc. Constantino Contreras. *Mitos de brujerías* ... op. cit. pp.173-174.

62 Xosé Ramón Mariño. *Satán, sus siervas* ... op. cit. p. 191.

aves, preferentemente gatos o lobos, utilizando ungüentos confeccionados con la combinación de ingredientes diversos, a veces horrendos y malsanos. Desde la antigüedad clásica se halla documentada la creencia de que ciertas mujeres eran capaces de transformarse a voluntad y transformar a los demás en animales, que podían realizar vuelos nocturnos, que componían pócimas amorosas y venenos, etc.[63].

Entre las brujas de Cervantes, la Camacha tuvo fama porque convertía a los hombres en animales. Otra bruja, desnuda y untado su cuerpo con un compuesto de frías hierbas, clara alusión a la frialdad demoníaca, mudaba de forma y convertida en gallo, lechuza o cuervo acudía al encuentro de su dueño. Allí recuperaba su primera forma, gozando de los deleites que no cuenta porque "la memoria se escandaliza en acordarse de ellos"[64].

He ahí otra versión del auténtico aquelarre donde, según los relatos, los excesos sexuales constituían una de sus notas características. Si bien este aspecto no aparece en el proceso de Chillán, se alude al carácter festivo de las reuniones, a la bebida, a la música y al baile, considerados en la época una manifiesta incitación a la lujuria.

Cualquier día de la semana podía servir para tales ceremonias. No obstante, el día favorito o el más importante era el viernes, siempre de noche, porque recordaba la pasión de Cristo. La alegría y los placeres de las celebraciones serían, sin duda, una mayor ofensa al Redentor. Como han señalado algunos autores, se presenta

---

63 Julio Caro Baroja. *Las brujas* ... op. cit. p. 62; Frank Donovan. *Historia de la brujería*, p. 67.

64 Miguel de Cervantes. *El coloquio de los perros*, pp. 155-160.

en el código brujeril una especie de inversión de los valores y símbolos del cristianismo, aspecto que también se observa en los llamados "contras" o elementos utilizados para contrarrestar la brujería, los que generalmente pertenecen a la religión católica[65].

En dos de los procesos citados, los indígenas aludieron a ciertos animales que, o custodiaban la entrada de las cuevas o bien se hallaban en su interior. Como se recordará, los encarcelados en Chillán coincidieron en mencionar a un chivato pillán, al que rendían adoración osculándole el rabo, y a un culebrón que se les subía por todo el cuerpo "como haciendo halagos".

Por su parte, preguntados los "brujos" de Vilcún (1693) sobre las "ficciones" que veían en las cuevas, Juan Pichante y otros señalaron haber visto "una culebra grande, pintada de rayas de (colores) negro, blanco, colorado y verde, y que habían dos culebras porteras que cada una guardaba su puerta y muchos lagartos que llaman quirques, con la barriga colorada y el cuello blanco".[66] La machi Guenteray denominó a ambas culebras "iguaibylu", aludiendo a muchas otras en el interior[67].

El chivato denota claramente la influencia hispánica. Es una supervivencia del carnero o macho cabrío al que sus fieles servidoras hacían un obsceno homenaje besándole el trasero en los aquelarres o conciliábulos nocturnos. Introducido por los colonizadores españoles, el mito se habría difundido por diversas regiones de Amé-

---

65 Xosé R. Mariño. *Satán, sus siervas* ... op. cit. pp. 167-213; Julio Caro. *Las brujas* ... op. cit. p. 192.

66 *Proceso* de 1693. p. 2.

67 *Proceso* de 1693. pp. 46-47.

rica[68]. Según Oreste Plath, en Valparaíso habría florecido la leyenda del chivato, animal monstruoso que se apoderaba de los niños llevándolos a su cueva, conocida popularmente como la Cueva del Chivato, para convertirlos en Imbunches[69]. A su vez, el concepto Pillán dio lugar a diversas explicaciones en tiempos coloniales. Sin embargo, algunos cronistas y otros personajes que informaron sobre la cultura mapuche, lo caracterizaron preferentemente como espíritu maligno o demonio[70].

Respecto de los ofidios, a la luz de los procesos estudiados pareciera que entre los mapuche la culebra está particularmente asociada a la brujería y a las esferas del mal. Guevara menciona una serpiente mítica llamada por los indígenas ihuaivilu (o inaivilu) que vigila y cuida las cuevas donde los brujos realizan sus conciliábulos nocturnos. El nombre y la función coinciden con los señalados en el proceso de 1693[71].

---

68 Aparece también en un proceso seguido contra una treintena de indígenas en La Punta de Santa Elena, costa ecuatoriana, sindicados de hechiceros, curanderos y brujos. 1784-1786. María L. Laviana. *Resistencia indígena* ... op. cit. pp. 139-155.

69 Citado por Constantino Contreras . *Mitos de brujería* ... op. cit. p. 172. Según el autor, en Chiloé existe el mito del Chivato o chivo, figura distinta del Imbunche, aunque comparte con éste algunos rasgos y funciones en el ámbito de la brujería. Es suboficial de la cueva o compañero del anterior.

70 Véase: Helmut Schindler. *Pillán 3*. op. cit. pp. 183-192.

71 Tomás Guevara. *Psicología* ... op. cit. p. 256. Parte de la tradición mitológica campesina de la región de Chillán es la leyenda de un culebrón grande, grueso y pesado al que generalmente se asocia la posesión de riquezas o bienes materiales. Ziley Mora. *Coihueco: dos raíces de una cultura*. 46. Veáse, además, Roberto Donoso. *El culebrón, una leyenda herpetológica*, pp. 18-35.

Por su parte, Latcham señala que los brujos maestros, jefes de los aquelarres, tenían su nagual o familiar, es decir, un animal aliado que hacía las veces de un protector especial o coadyuvador del kalku. Según el autor, los naguales más comunes eran los zorros, los sapos, las lechuzas y las culebras[72].

No obstante, algunos relatos mapuches también muestran a la serpiente como un ser benéfico, que brinda protección y apoyo a la gente. Así se aprecia en las versiones sobre el Tren-Tren y Kai-Kai. Además, esta última, la serpiente enemiga del género humano, aparece en ciertos testimonios ayudando a los hombres, lo que refuerza la idea de la naturaleza ambivalente de las fuerzas que originan estos entes sobrenaturales[73].

Por último, las declaraciones indígenas en los procesos aludieron a otros seres extraordinarios y misteriosos, comúnmente vinculados a la brujería, y a los cuales han sido adscritas una serie de creencias, en su mayor parte vigentes entre las comunidades mapuches actuales. Sobre ellos trataremos a continuación.

3. Los espíritus maléficos

El universo mapuche está poblado de numerosos seres míticos o sobrenaturales que, encarnados en una o varias formas, pueden realizar acciones benéficas o malignas en relación a los hombres de la tierra[74].

---

72 Ricardo Latcham. *La organización social* ... op. cit. p. 538.

73 Yusuke Kuramochi. *Aproximación a la temática del mal* ... op. cit. p. 39.

74 Según estudios relativamente recientes, se puede asegurar la vigencia de unos cuarenta seres míticos entre los mapuche. Alicia Barriga et al. *Origen y naturaleza de los personajes míticos mapuche*; Néstor Aravena et al. *El relato*

A los espíritus del mal se les designa genéricamente wekufe. Dirigidos por los jefes superiores malignos y/o los kalku, actúan como agentes de la enfermedad, desgracia y muerte. Para cumplir con sus propósitos, han sido dotados de diversos poderes mágicos. "Suelen aparecer o desaparecer, tanto en el aire y en el agua como en la tierra; en forma de pájaros, animales, fenómenos naturales o apariciones pseudo humanas ... Se caracterizan por su fisonomía extraña, híbrida, deforme o fantástica. Con frecuencia sólo es posible escucharlos o sentirlos, por ser, en su mayoría, apariciones nocturnas invisibles"[75].

Uno de los wekufe más recurrente en la vida cotidiana de los mapuche es el *chonchón o tuetué*, nombre este último de carácter onomatopéyico que señala su canto fatídico, presagio de males diversos. Según las creencias, se trata de la cabeza de algún kalku que vuela por la noche mediante sus enormes orejas que le sirven de alas. Desprendida del cuerpo y transformada en un pájaro de hábitos nocturnos, es el espíritu errante de un brujo que merodea alrededor de las viviendas predispuesto a dañar a su víctima.

"El pasar un pájaro grande por (la) cima de su casa -escribió Olivares- es que viene a flecharlos algún brujo". El mismo cronista describió al chonchón y al nuco como aves semejantes a la lechuza, en figura y color, que aborrecen la luz, cantan de noche y nunca habitan en poblados. Según el jesuita, "los indios tienen en ellos varias quimeras supersticiosas"[76].

---

mítico mapuche en comunidades de la VIII y IX región.

75 María E. Grebe et al. *Cosmovisión mapuche* ... op. cit. p. 69.

76 Miguel de Olivares. *Historia militar* ... op. cit. pp. 32 y 53.

Un informante expresó que "el choñchoñ saben decir que es cabeza de gente; que sale la cabeza de gente a volar. Sabe volar como los pájaros. Sabe andar de noche no más. De día no. Va a cualquier parte ... El dueño del choñchóñ es el brujo, el kal'ku, porque cualquiera no lo puede mandar. El choñchoñ va a hacer maldad, infitun, el daño ... y después la persona enferma y muere. Chonchon y wekufe son lo mismo"[77].

En otro testimonio se señala que el "chonchón es un pajarito. Es cabeza de kal'ku, cabeza de persona que sale a volar. De persona que tiene fuerza. El que tiene la fuerza es el kal'ku ... El choñchoñ trae la enfermedad, mata a la gente ... Durante el día no aparece nada, a la noche sí ... Choñchoñ también es una lechuza que sale de noche, esa no es nada kal'ku"[78].

Con el nombre de chonchón se designa entonces a dos seres muy distintos. Por una parte, a una lechuza de existencia real y, por otra, a una subfigura que puede ser una cabeza humana -la del kalku- o un ave dotada de una potencia maligna, que actúa como espíritu del brujo, es decir, la transformación del propio brujo[79]. Ya aludimos anteriormente a estos poderes mágicos: desdoblarse en cuerpo y espíritu, separar la cabeza y hacerla volar, tener un espíritu a su servicio, tomar la figura de un ser o ente de la naturaleza, etc.

Durante el proceso desarrollado en Chillán, y según las declaraciones recogidas por el notario, todos los indígenas se habrían referido a la capacidad de los brujos para transformarse en animales o aves. O más precisamente, confesaron su propia metamorfosis en

---

77 Else M. Waag. *Tres entidades wekufü* ... op. cit. pp. 217-218.

78 Else M. Waag. *Tres entidades* ... op. cit. pp. 214-215.

79 Else M. Waag. *Tres entidades wekufü* ... op. cit. p. 5.

zorros, perros y pájaros. De los diecinueve, ocho declararon haber adoptado la figura del chonchón y uno la forma del nuco. En el conjunto de las respuestas se advierten, sin embargo algunas diferencias respecto de los propósitos de la transfiguración.

Según Melchora, ella y Marcela tomaron la figura del chonchón "y fueron volando las dos por el aire ... como a las nueve de la noche, y que ... hallándose agraviada del dicho don Alejo Zapata porque había dicho que era una p ... amancebada, vieja y bruja, por ésto le tiró un flechazo a la dicha doña Rita (esposa de aquél) ... que al punto le causó el mal en la garganta y en todo el cuerpo"[80]. En este caso, se trataría de dos personas cuya transformación tenía un claro propósito de causar daño o maleficio, función esencial atribuida al personaje mítico en cuestión.

Con algunas variantes, el resto de los acusados declaró que, según su entendimiento o voluntad, adoptaban la figura que mejor les parecía con el fin de concurrir a las cuevas "solamente para holgarse" o "celebrar la holgueta", comiendo, bebiendo y bailando a su usanza[81]. Una de las inculpadas expresó "que nunca ha oído tratar de maleficios, sino sólo de embriaguez y bailes"[82]. Dada la mentalidad y las condicionantes culturales de quienes informaron sobre las creencias y costumbres mapuches, se puede suponer en este caso un posible origen hispánico o ser un reflejo de la brujería desarrollada en el mundo europeo. Como señaláramos, las aliadas del demonio se reunían para participar en orgías nocturnas y adquirir conocimientos de las malas artes por medios secretos y ocultos.

---

80 *Proceso* de 1749. *Expediente*, f. 98.

81 Id. *Expediente*, f. 107-108.

82 Id. *Expediente*, f. 123.

Según un relato actual, convertida la cabeza en chonchón, "van los brujos al reni una casa especial, van (allí) a hacer maleficios, juegan a la chueca, comen; todo lo que comen son cosas ricas; todas las cosas son de puro oro"[83].

Las creencias en el chonchón, sus incursiones y su temida influencia maléfica, han pasado de la población indígena a los habitantes no mapuches del centro sur del país. En los alrededores de Chillán constituye una de las tradiciones míticas más arraigadas entre los campesinos de la región, aunque su evocación resulta cada vez más parcial y fragmentada. Las referencias obtenidas en terreno han sido muy similares a las logradas en la Araucanía. Las versiones incluyen el desprendimiento de la cabeza del brujo, la transformación de las orejas en alas, la metamorfosis en ave (huairavo, buitre, lechuza, etc.) y las defensas mágicas o "contras" para ahuyentar al chonchón, abatirlo o neutralizar su poder negativo[84]. Muchos de estos recursos protectores han sido tomados del catolicismo popular y, sumados a los originarios, permiten reforzar las precauciones contra las apariciones inesperadas de la fatídica ave, otorgando mayor seguridad a la población frente a una realidad que se vive intensamente.

Otro personaje mítico que aparece en el proceso de Chillán es el *imbunche*. Según la declaración de Francisco Mariguala, en Longaví, partido de Maule, había "cueva, culebra y chivato y un ibunche"[85]. También figuran en el proceso de 1693 "unos ibunches

---

83 Yusuke Kuramochi. *Cultura mapuche*, vol. 2. *Relaciones de rituales y tradiciones*, p. 202.

84 Ziley Mora. *Coihueco: dos raíces* ... op. cit. pp. 43-44.

85 *Expediente*, f. 152.

que tienen vello a modo de lana muy suave, (de color) pardo"[86].

Ricardo Latcham encuentra las primeras referencias a esta figura en los cronistas tempranos, por ejemplo, en Arauco Domado de Pedro de Oña, aunque advierte evidentes equívocos. A su juicio, originalmente "la voz ivumche debe haberse referido al nagual, o animal aliado de los brujos, que tenía la facultad de transformarse en la figura de gente. Posteriormente, trocó su figura en aquella de un niño deforme y contra hecho"[87].

Junto con producirse esta transformación, "se efectuó la conversión de ivumche, que era la denominación más antigua, en ivunche, que significa gente hinchada ... La imaginación ha sido responsable de los demás detalles. Las dos palabras tan parecidas y tan diversas en sentido, confundiéndose, han dado lugar a la creación de un ser monstruoso que todavía vive en las supersticiones del pueblo chileno, con el nombre más conocido de imbunche"[88].

Según la tradición es un ser "fabricado" con las malas artes de la brujería. El kalku roba a un niño de seis meses a un año y le obstruye todos los agujeros naturales de su cuerpo, dejándole sólo un pequeño orificio bucal por donde lo alimenta. Se le concibe, además, con la cara vuelta hacia atrás y una pierna pegada a la nuca o a la espalda. Habita en las cuevas subterráneas y es una especie de aliado, consejero o informante de los brujos e instrumento para sus venganzas y maleficios[89].

---

86 *Proceso* de 1693, f. 9.

87 Ricardo Latcham. *La organización social* ... op. cit. p. 539.

88 Ricardo Latcham. *La organización social* ... op. cit. pp. 539-540

89 Ziley Mora. *Coihueco: dos raíces* ... op. cit p. 44; Oreste Plath. *Geografía del mito y leyenda chilenos*, p. 354.

Al parecer, estas creencias se extendieron por una vasta zona del país, formando parte de la mítica chillaneja hasta principios de este siglo, perdiendo vigencia posteriormente. En las últimas décadas no se han logrado referencias sobre el personaje ni aún entre los habitantes más antiguos de la región[90].

El mito se mantiene en Chiloé con diversas variantes locales. Algunos informantes han afirmado que es un hombre al que agregan ciertos rasgos monstruosos y bestiales. Se parece al chivo, es lanudo y su balido aterrador tiene influencia nociva sobre las personas. Para unos, simplemente asusta; para otros, la persona que percibe su presencia puede enfermar de "espanto". El imbunche es originariamente un niño normal, nacido de una mujer limpia, es decir, que no participa en las malas artes. Raptado por los brujos, es conducido a la cueva donde le practican una operación para adherirle una pierna al espinazo. Custodia la cueva o casagrande, aunque también se afirma que es dueño o jefe de ella. Los brujos lo utilizan como vehículo de sus maleficios y acostumbran besarle las posaderas[91].

Tal como se conserva en la tradición chilota, el mito acusa algunos detalles de ascendencia europea. Su clara vinculación al mal, sus rasgos bestiales y caprinos, el papel de jefe en las reuniones nocturnas, el respeto que inspira a los brujos, el ósculo deshonesto, etc., recuerdan al macho cabrío del culto sabático[92]. Una influencia

---

90 Julio Vicuña Cifuentes. *Mitos y supersticiones*, p. 26. Al parecer el imbunche, tampoco se encuentra vigente entre los mapuche de la Araucanía. Véase: Néstor Aravena et. al. *El relato mítico mapuche* ... op. cit. pp. 76 y ss.

91 Constantino Contreras. *Mitos de brujería* ... op. cit. pp. 161-167. Francisco J. Cavada. *Chiloé y los chilotes*. pp. 99-100. Véase, además, Mauricio Merino y Cipriano Osorio. *Proceso a los brujos de Chiloé*, op. cit. p. 35.

similar puede haberse producido en el centro del país, pero la información disponible, escasa y fragmentaria, no permite afirmarlo.

Por último, también aparece en dos de los procesos citados otro ser mítico que se mantiene vigente entre las comunidades mapuches de hoy: el *Anchimallén.*

En el juicio de 1693, un indígena expresó haber visto en la cueva, además de los imbunches, "otras ficciones que llamaban Anchimalguén que por el aire hacían remolinos y que parecía ave"[93]. Por su parte, en el proceso de 1749 Agustina Aillanca declaró que al concurrir a las reuniones se encontraban "con una mujer muy pequeñita que cuida la cueva y le llaman Anchimalguén"[94].

Desde los cronistas coloniales se han asignado a este personaje variedad de nombres, atributos y funciones. Su fluctuante etimología y semántica inducen a pensar que se trata de una figura recreada con el devenir de los acontecimientos, adecuándose y amoldándose constantemente a una realidad sociocultural cambiante[95].

Según Guevara, el "anchimalguén" fue considerado en épocas remotas un espíritu benefactor femenino, de lo cual deduce que sería la personificación de la luna en cuanto "mujer del sol", de acuerdo a la traducción que el estima literal. Con el tiempo esta voz cambió su etimología y significado para constituirse en "anchimallén", "un genio enano que no pasa de la altura y grosor de un niño

92 Constantino Contreras. *Mitos de brujería* ... op. cit. p. 169.

93 *Proceso* de 1693, f. 9.

94 *Proceso* de 1749, f. 121.

95 Else M. Waag. *Tres entidades* ... op. cit. p. 144. La autora recoge distintas traducciones del término, en sus diversas variantes ortográficas: genio femenino, mujer o esposa del sol, doncella solar, espíritu femenino, mujer luminosa, mujer sol o sol mujer.

de pocos meses. Posee la propiedad de transformarse ya en fuego tenue i fugaz, ya en pequeños reptiles ... cuida los animales del que se pone bajo su protección, lo secunda en sus venganzas, le da riqueza y salud i lo preserva de maleficios"[96].

Actualmente, el personaje mítico aparece asociado a los brujos, quienes le otorgan la vida y sus atributos. "Lo confecciona un kalku a través de un ritual, tomando como materia prima un hueso de niño muerto, por lo que su carácter es siempre juguetón y, a pesar de ser un ente poderoso utilizado como protector, necesita siempre de un amo ... En la noche se muestra bajo la apariencia de una luz o bola de fuego"[97].

El anchimallén es conceptuado generalmente como un ser maléfico. Sin embargo, al igual que otros entes sobrenaturales, no está predeterminado de modo absoluto o unidireccional hacia el mal. Tambien puede actuar benéficamente del mismo modo que los espíritus del bien lo hacen en forma maligna. Así parecen confirmarlo algunos relatos mapuches actuales.

"Existe el Anchimallén, el cual ayuda a la gente que es su dueña -, expresa un informante de la Araucanía. Yo si tuviera un Anchimallén sería respetado. La gente que viene de otra parte le tendría miedo a ese Anchimallén, si anduviera así alumbrando los ojos por la noche, él anda como jugando, anda por la noche. De día no se ve ... El es para cuidar animales"[98].

---

96 Tomás Guevara. *Psicología* ... op. cit. pp.295 y ss.

97 Yosuke Kuramochi. *Me contó la gente de la tierra*, p. 175.

98 Yosuke Kuramochi. *Cultura Mapuche*. vol. 2. p. 200.

En otros sectores de la región se le ha descrito como una niña mujer, o como un niño chico que vuela o camina, o un niño con ojos de fuego. Según los informantes, procede del reni y habita en la casa del kalku o de sus dueños. Puede causar daño, perder a la gente, chupar la sangre y matar animales. También suele brindar protección a sus amos y a los bienes de éstos[99].

Los atributos y funciones anteriores no aparecen en los procesos legales que comentamos, cuya información, por lo demás, es muy escueta. Sin embargo, se percibe en ambos juicios la vinculación del personaje mítico con la brujería y los poderes del mal, a la vez que se constata su difusión en el área norte del Biobío, su antigüedad y pervivencia en el conjunto de creencias indígenas.

En síntesis, desde tiempos antiguos la sociedad mapuche ha creído en la existencia de personas que, dotadas de poderes especiales o extraordinarios, pueden provocar diversos males a sus semejantes. La creencia en los llamados kalku, se mantienen vigente hasta nuestros días.

Dirigidos por los brujos o coaligados con ellos, pueblan el universo mítico mapuche un conjunto de espíritus maléficos que amenazan constantemente el orden, desencadenando sobre los seres humanos la desgracia, la enfermedad y la muerte. Sobre ellos, lo mismo que sobre los entes benignos, se han configurado una serie de creencias íntimamente ligadas a la mentalidad y a la cosmovisión del pueblo. Sus atributos y acciones son asumidas por éste con el carác-

99 Néstor Aravena et. al. *El relato mítico mapuche* ... op. cit. pp. 76-83. Entre los autores revisados sólo Alonqueo señala que el "Anchimalén" camina "dando vueltas como un remolino por la luz que le sale por la boca. De día -expresa- se le ve en forma de pichimeulen (remolino chico)". Martín Alonqueo. *Mapuche, ayer-hoy*, p. 111.

ter de verdad y de vivencia y comparten con los sucesos naturales el mismo status de realidad.

Tres de ellos -el imbunche, el anchimallén y el chonchón- se conocieron al norte del Biobío, es decir, más allá de la Araucanía histórica, la tierra mapuche por excelencia. Así parece indicarlo el proceso de 1749. Mientras el primero perdió vigencia en la región, posiblemente a comienzos de este siglo, el último -de la cabeza alada- se mantiene con vigor hasta el presente, difundido entre vastos sectores campesinos de Chillán y sus alrededores. Su esencia no ha cambiado, aunque algunos elementos accesorios o secundarios acusan el largo proceso de contacto interétnico.

Nos hemos aproximado así a una sociedad, la mapuche, poseedora de un pensamiento esencialmente religioso y mágico. Sus integrantes han desarrollado un complejo sistema de creencias relativas a la brujería o "males artes", muchas de las cuales sobreviven en la conciencia colectiva de los habitantes de Ñuble.

PROCESO JUDICIAL. CHILLAN 1749 - 1750 (*)

1.- Presentación de Alejo Zapata.

El capitán de caballos don Alejo Zapata, vecino de esta ciudad, ante Vuestra Merced comparezco y digo que en días pasados me depositó el Maestre de Cámpo, don Francisco Riquelme de la Barrera, Alcalde Ordinario de vecinos de esta ciudad, una india llamada Josefa por el delito de haber andado tiempo de dos años, poco más o menos, en ilícita amistad de un indio llamado Ignacio con voz de que eran casados, por lo que les permitían los españoles viviesen como tales; y estando en dicho depósito hizo fuga de él y en solicitud la hallé en casa de un indio Bartolo que vive en Gallipavo y la traje a mi casa, por lo que le di una corta reprehensión, y de ella se me siguió el grave perjuicio de haberme pegado fuego la dicha india la cocina de la dicha mi casa, quemándose en ella tres pares de calzones nuevos de paño de Quito, un poncho abalandranado nuevo, dcs chamarras nuevas con cintas, dos pares de calzoncillos, tres pares de calceta y un havío sillar. La dicha ropa era del vestuario de tres indios de mi servicio, y además de ésto libró casi fundida una paila de seis o siete libras y un par de espuelas de fierro; y haciéndole cargo así de este delito y que no se había contentado con tener a mi mujer enferma lo cual de ella sospechaba, a ésto me respondió que ella no le había hecho el daño, pero que se había valido de una india vieja Melchora, del servicio de Antonio Morales, y habiendo tiempo que una noche pasaron unos pájaros con gritos extraordinarios que parecían guairabos, se hace evidente es cierto el maleficio por los dolores con que desde aquel instante es atormentada la dicha mi mujer así por lo expresado como por la dicha declaración de la india, y siendo ambas indias comprendidas en delito de una misma naturaleza se ha de ser oir Vuestra Merced justicia mediante de aplicarles la pena correspondiente y extrañarlas del Reino por las peores consecuencias que en nuestras vidas se puedan seguir por todo lo cual. (F.96).

(*) Del conjunto documental sólo se publicitan en este anexo la presentación, auto de cabeza y las declaraciones de los indígenas. Se desplegaron las abreviaturas y se actualizó la ortografía, a excepción de lugares geográficos y nombres de personas.

A Vuestra Merced pido y suplico se sirva de hacer según y como pedido llevo, que es justicia y juro en forma no procedo de malicia costas y se me admita

Alejo Zapata

2.- Auto de Cabeza.

Chillán, sept. 6 de 1749.

Por presentada esta parte y en cuanto alegar de derecho y en atención a lo respectivo del daño y maleficio causado por Josefa, india que estaba en depósito en casa del capitán de caballos don Alejo Zapata se traerá la dicha a este juzgado y se le tomará la confesión para proceder en forma y conforme a derecho contra Melchora, india, y remitirlas según el mérito de sus declaraciones al Tribunal del Ilustrísimo Señor Doctor Don Joseph de Toro y Zambrano, dignísimo obispo de la Concepción del Consejo de su Majestad a quien pertenece esta causa por ser indios = Así lo proveyó, mandó y firmó el Sr. Ministro don Simón de Mandiola, cura y Vicario de esta ciudad y su doctrina en dicha ciudad, dichos días, mes y año de que doy fe. (F.96 v.) **Ministro don Simón de Mandiola. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

3.- Declaraciones de los indígenas, según el notario Domingo de Castro (1749). (*)

Confesión de la india Josefa.

En la ciudad de Chillán, en seis días del mes de septiembre de mil setecientos cuarenta y nueve años. Ante su merced el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, hizo comparecer en su juzgado a Josefa, india que estaba presa en la cárcel pública de esta ciudad. Y pues-

---

(*) Los nombres de los indígenas aparecen escritos con algunas variantes en el documento original; por ello se ha procedido a uniformarlos de acuerdo a las primeras declaraciones.

ta en su presencia, yo, el infrascrito notario, le recibí juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir la verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere; y siéndole leído el escrito que está por cabeza y sirve de interrogatorio dijo, que habiéndose encontrado en casa de un indio llamado Bartolo, zapatero, con Melchora, india que vive en la estancia de Antonio Morales, estando juntas esta declarante con dicha Melchora, tarde de la noche, solas las dos y despiertas, sin acostarse, sentadas sobre un estrado, le dijo la dicha Melchora a esta declarante que ella entendía de hechicerías y que sabía dar remedio para que las justicias no les hicieses daño ni persiguiesen a los que andaban en trabajos, que ella la libraría para que no la persiguiese la justicia; y que también entonces le pidió esta declarante a l(a) dicha Melchora que puesto que sabía hacer lo que ya ha referido, que se valía de ella para que le hiciese daño a doña Rita Dupré, mujer legítima de don Alejo Zapata, de manera que estuviese, la dicha, siempre enferma. Y que, con efecto, habiéndola traido dicho don Alejo del rancho de dicho Bartolo a su propia casa, a la siguiente noche de haber llegado a ella cayó enferma dicha doña Rita, y se mantiene hasta ahora sin que se le pueda conocer el mal, y que desde que le pidió a l(a) dicha Melchora esta declarante lo que lleva referido, no la ha vuelto a ver más y que por esta razón no sabe si se siguió el daño o no pero que está cierta en que le dijo que si lo haría; y repreguntándosele si había oido decir que la dicha Melchora entendía de hacer meleficios, dijo que sí lo había oido decir a muchas personas, y que también oyó decir que la dicha Melchora había tenido muy enferma, con meleficio, a una señora, y que por fin ella misma la curó y la sanó, y que ésto se lo oyó decir a una señora, doña Paula, mujer de un Becerra, y que por esta noticia se fue a valer esta declarante de la dicha Melchora; y también dijo que en cuanto al cargo de los (F.97) pájaros, es cierto que le dijo a don Alejo de Zapata que el uno era la dicha Melchora, así por haber enfermado a dicha doña Rita luego inmediatamente que pasaron, como también por habérsel(e) puesto en la idea que era dicha Melchora, no por haberla conocido ni vístola, sino que luego se le ofreció al entendimiento y que así lo ha estado juzgando hasta ahora; y repreguntándosele si sabía otra cosa de dicha Melchora dijo, que también le oyó decir a dicha Paula, mujer de dicho Becerra, como a dicha Melchora le habían hallado un cántaro debajo de la cama lleno de sabandijas, las cuales las echaron al río. Y que sólo todo lo que ha dicho es lo que sabe y la verdad, so cargo del juramento hecho en que se afirmó, y siéndole leída su declaración se ratificó bajo de la misma solemnidad. Y dijo que sólo decía la verdad a fin de que le quitasen el maleficio a dicha doña Rita Dupré. Dijo ser de edad de

veinte y cinco años y no firmó por no saber. Firmólo a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. (F.98) **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Antonio Albornoz. Por mí y ante mí Domingo Castro. Notario.**

Declaración de la india Melchora.

En la ciudad de Chillán, en siete días del mes de (sep)tiembre de setecientos cuarenta y nueve, el señor ministro don Simón de Mandiola, en prosecución de las diligencias que está haciendo, hizo comparecer a Melchora, india natural de la tierra adentro, de la reducción de Virquén. Y habiéndole hecho hacer la señal de la cruz dijo como no era cristiana, pero que diría verdad en cuanto se le preguntase y ella supiese; y siéndole dicho y preguntado si conocía a doña Rita Dupré dijo que sí la conocía. Y volviéndosele a preguntar si sabía si la dicha Rita estaba enferma dijo que sí; y repreguntándosele si sabía de qué mal dijo que sí lo sabía y que ella le quitaría el mal por haberlo causado como miserable y falta de conocimiento, pues una noche habiendo salido de su casa en compañía de Marcela, india que vive en la misma estancia de Antonio Morales, ambas dos tomaron la figura de un pájaro llamado chonchón, y que fueron volando, las dos por el aire y pasaron junto a la casa, y dieron un grito cada una como chonchón, y que se afirmaron a la puerta de don Alejo Zapata, esposo de dicha doña Rita como a la nueve de la noche, y que por las rendijas de la puerta los miraron estar cenando a marido y mujer, y que hallándose agraviada la dicha Melchora del dicho don Alejo Zapata porque había dicho que era una puta amancebada, vieja y bruja, por ésto le tiró un flechazo a la dicha doña Rita por (F.98 V.) despicarse de este agravio y que luego al punto le causó el mal en la garganta y en todo el cuerpo, y que no se acuerda de haberle prometido a Josefa, india que la acusa de bruja, el que haría por su pedido el expresado daño, que sin duda cuando lo prometió estaría borracha porque no se acuerda el haberla visto más que sola una vez; y repreguntándosele en qué especie o con qué le hizo el expresado daño, dijo que con un pajarito llamado llampeiquén, y que para esto tuvieron parte las dos, esto es con la dicha Marcela, por haber ido las dos volando juntas a casa de dicho don Alejo Zapata en la forma expresada de chonchón. Y para mayor prueba de todo lo dicho como arrepentida de haberlo hecho, y que ya abjuraba de su infidelidad y de el pacto implícito que tenía hecho con el demonio, pidió le fuesen a traer una bolsita colorada que tenía en el bolsico de su pollera cuando la fueron a coger, y que ésta la entregó a Fernando Guidca, y que a éste

se le fuese a pedir para que la entregase. Y con efecto se hizo así y se suspendió su confesión hasta que llegase dicha bolsa y dicho Guidca por haberse despachado por ellos, luego incontinenti, es saber por dicho Fernando Guidca, por dicha Marcela y por Lorenzo, indio a quien asimismo acusaba por brujo y por dueño de la cueva donde se juntaban todos los de el arte (a) hacer celebración al demonio; y habiendo sido traído a mi juzgado el dicho Fernando Guidca, la dicha Marcela y el dicho Lorenzo, los que se depositaron y pusieron en prisión en cuartos separados para proseguir en la confesión de dicha Melchora. Su Merced, dicho señor cura y vicario hizo comparecer ante su juzgado y en mi presencia del infrascrito notario el dicho Fernando Guidca, quien estaba preso en la cárcel pública de esta ciudad; y preguntándosele si conocía a Melchora, india que vive en casa de Antonio Morales dijo que sí; y repreguntándosele si la dicha Melchora le había entregado una bolsita de bayeta colorada en ocasión que el notario de campaña Antonio Albornoz, en consorcio o compañía de don Alonso de Umaña y demás gente, que para traer en captura a dicha Melchora, india, si ésta ocultamente le había entregado la expresada bolsita respondió el dicho Ferando que sí, y haciendo manifestación de ella la entregó, hallándose en ella una piedrecita musga; dos corales; seis chaquiras, las tres blancas y las otras tres negras con más unas hierbas que al parecer estaban picadas algo menudas, y que ésto sólo le había encargado dicha Melchora que no se lo entregase a nadie; y repreguntándosele si le había encargado otra cosa o si sabía otra cosa acerca de la dicha Melchora en cuanto a hechizos o brujerías, (F.99 v.) dijo que no sabía nada, y que la dicha bolsita se la encargaría por ser de una misma casa, con lo cual e prosiguó con la declaración de la Melchora; y preguntándosele que cómo en aquella piedra, corales, chaquira, y hierba estaba el hechizo, dijo que refregándolas entre las palmas de las manos. Cuando se calentaban conocía y sabía cuando hacían efecto en la paciente que estaba hechizada; y diciéndosele que operase lo que decía, en presencia de dicho vicario, estando la paciente aliviada y descansada, luego, al punto que empezó dicha Melchora a bullir y sobar la expresada bolsita donde estaban la piedra, corales, chaquiras y hierbas dijo como ya se iba calentando y, en efecto, sólo con ésto la enferma o paciente empezó a sentir cruelísimos dolores en el cuerpo, distributivamente, esto es, en las sienes, y descansando de el dolor en esta parte, pasaba de allí a la frente, y descansando de la frente, inmediatamente pasaba a los oídos con el mismo orden; y pidiendo las partes no se hiciese más prueba, por los alaridos y gritos que daba la enferma, se le mandó a dicha Melchora suspendiese los refregones que daba a la dicha bolsa. Y suspendiéndose ésto, empezó (a) aliviar la dicha enferma, y entonces, la dicha

Melchora dijo que descansaría la enferma cuando se enfriase la piedra (F.100) y los demás compuestos y en efecto, sucedió así porque inmediatamente des cansó; y volviéndose hacer por segunda vez esta misma experiencia se vió suceder los mismos efectos, con lo cual se le mandó suspendiese el estarlos refregando totalmente, descansó luego que se enfrió la piedra y dijo que la expresada Marcela era tan bruja como ella, que la cogiesen, y al indio Lorenzo Liempangui, y que todo lo dicho dijo era verdad y que lo dice porque está arrepentida y quiere ser cristiana porque conoce las mentiras y engaños de el demonio, quien le había prometido no se vería jamás en trabajos, y puesto que ahora no la había podido librar conoce que es más poderoso el dios verdadero a quien sirven los cristianos y que pide le enseñen a rezar para recibir el agua del bautismo, y que desde ahora para siempre jamás abjura de todo pacto con el demonio, implícito y explícito, y que para ésto y que se conozca su verdadero arrepentimiento dice se aprese y ponga en prisión al dicho Lorenzo Liempangui, quien sabe y conoce a todos los demás brujos y hechiceros que entran a celebrar en su cueva donde ella también ha entrado y ha visto a muchos hombres y a muchas mujeres que no las menciona por no conocerlas, y que esto se lo (F.100 v.) dirá en su misma cara al dicho Lorenzo y que lo convencerá, en caso necesario con testigos, para que se proceda contra él como también a la dicha Marcela; y que ésto que declarado tiene no lo dice por temor que tenga al demonio porque conoce sus mentiras, ni a los demás de su arte, porque conoce sus engaños y que de todo está arrepentida y que desea salvarse. No juró por no ser cristiana ni firmó por no saber ni aún la lengua castellana y que aunque ha oído decir que hay Dios, como no sabe rezar ni ha sido instruída en la ley de Dios ni en los misterios de nuestra santa fe no lo conoce y de todo doy fe.**Ministro don Simón de Mandiola. Testigo José de Quintana. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Marcela Tangolab

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en doce días del mes de septiembre de setencientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su partido, en prosecución de las diligencias que está tratando hizo comparecer ante sí y en su juzgado a Marcela Tangolab, natural de la doctrina de Ningüe, casada con Juan Millamanqui, a quien doy fe conozco, y de quien recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de la cruz en forma de derecho, so cargo de la cual prometió de-

cir (F.101) verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere, y siéndolo como se llama dijo que su nombre es el de Marcela Tangolab; y preguntándose(le) en qué se ocupaba o en qué ejercicio servía para mantenerse, dijo que se ocupaba en servir a su marido y que el modo de mantenerse era hilar y tejer bayeta; y repreguntándosele donde vivía, dijo que vivía en casa de Juan Millagua(la), estancia de Antonio Morales, y que allí estaba viviendo con sus parientes; y preguntándosele si conocía a Melchora, india que vivía en casa de Antonio Morales dijo que sí; y repreguntándosele si entendía o sabía cosas de hechicerías o brujerías dijo que, lo que sabía era que siendo pequeña, habiéndola enviado su madre a ciertas diligencias, yendo por el camino vió una cueva que le dijeron que era de brujos y que después, ahora, hablando con Melchora, india, a ésta le dijo que tenía hierbas para que los jueces no la pudiesen coger ni que le metiesen con ella y que, con efecto, cogió una hierba que se la dió un indio pehuenche, parecidas al que acá vulgarmente, llamamos cachanlagüen, y que éstas las arrojó cuando se confesó ahora un año, y que después cogió una rama de canelo porque le dijo un machi indio llamado Pedro Chripayllen, que vivía en Hualqui y (F.101 v.) ya murió, y que esta rama de canelo, le dijo, que sus hojas eran buenas para que los jueces no la pudiesen prender, y que también todo ésto lo arrojó cuando se confesó. Y repreguntándole si sabía otra cosa porqué Melchora, india a quien ella declara, le habría comunicado todo lo arriba dicho, esa misma la condenaba en que la había hablado dicha Marcela pa(ra) ir(a) hacerle daño y maleficio a doña Rita Dupré en figura de pájaro chonchón como se lo dice y redarguye en su propia cara por estar sentida la dicha Marcela de los señores Zapatas dijo esta declarante que su prima ...

Nótase que estando tomándosele la declaración a Marcela, india acusada por Melchora, siendo ya las cuatro o cinco de la tarde, se suspendió su confesión para el siguiente día, y esta noche hizo fuga dejando los grillos que se los safó, quedando los anillos y chavetas remachados, y para que conste el motivo de no haberse concluído con la expresada confesión lo rubricó en trece de septiembre de setecientos cuarenta y nueve años. (F.102) **Castro. Notario.**

Declaración de Lorenzo Liempangui

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en doce días de el mes de septiembre de setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de

Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que está haciendo sobre la acusación que hace Melchora, india, contra Lorenzo Liempangui, habiéndolo hecho traer a su presencia de la prisión en que estaba puesto, juró a Dios, nuestro señor, y una señal de la cruz en forma de derecho, bajo la cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y se le fuese preguntado, y siéndolo cómo se llama, a quién sirve y en qué se ocupa y de dónde es natural, dijo que su nombre es Lorenzo Liempangui, que sirve a don Félix de Zapata y que se ocupa en trabajar en todo lo que le ocupan. Y que es natural de Malloco en la tierra adentro; y repreguntándosele si sabía la causa porqué estaba preso dijo que ya lo sabía, que era por acusación que le había puesto Melchora, india, a quien es verdad que la llevó a una cueva que está en un cerrito, tirando de la estancia de don Félix de Zapata para la cordillera, hacia el oriente, y que también es verdad que en otra ocasión llevó a un hueñi pequeño llamado entre ellos Panchito, y que él nunca ha hecho daño ni maleficio a persona ninguna, y que esta cueva se la dejó, antes de morir, un indio llamado Francisco Millaqueu en compañía de su yerno de dicho difunto llamado Andrés, que vive un poquito arriba de Cerro Negro, de la otra banda de Itata, Corregimiento de Puchacay, y que también la india suegra de dicho Andrés llamada Marucha con la mujer de Andrés, vienen desde (F.103) allá unas veces el día viernes y otras veces el día sábado tomando la figura de pájaro llamado chonchón; y que aprendió este declarante a brujo, porque los que eran antes le iban matando sus hijos, y que para defenderlos solamente aprendió a ser brujo, por miedo que le metieron los mismos brujos que le dijeron que también a él lo matarían, y que por todo lo dicho aprendió. Y preguntándosele qué otros indios entraban a la dicha cueva dijo, que todos los que entran a la cueva llamada Casagrande por todos ellos son Juan Catireu, y que también eran de el arte otros dos hermanos de Catireu que ya murieron, y que el dicho Juan Catireu va a la cueva o Casagrande en figura de zorra y que éste es el que toca la arpa dentro de la cueva. Asimismo, otro indio llamado José Guaiquileb, el cual entra y va a la cueva en figura de zorra vive éste en casa y estancia de Gacitúa, en Larque y, asimismo, vive allí Pancho Marigual. Asimismo, una india llamada Aneta Rantuillanca, que vive en la estancia de don Carlos de Soto, viuda de Domingo Catireu, ésta va a la cueva tomando figura de pajarito. Asimismo, otra india llamada Geroma, la cual se fue a Maule, casada con Pancho Carilab, y que ésta, desde que se fue no ha vuelto a la cueva. Asimismo, otro indio llamado Domingo, cuyo apellido no se acuerda pero que sabe vive en la estancia de los Guindos, en el rancho de Raimán. También otra india llamada María, que vive en las lagunas de la otra banda de Itata, en tierra de don

Francisco de Soto, y que ésta es viuda de un mulato llamado Juancho, de primer matrimonio, y que de segundo fue casada con un indio llamado Agustín que también murió, y que es bruja muy antigua junta con este (F.103 v.) declarante, como también otra india llamada Aneta, la cual es casada con un indio llamado Juan ... (*) que la llevaron a la Concepción porque dijeron que le había hecho daño a don Fernando Bello, y que es bruja consumada, y que ésto que lleva dicho y declarado es cierto, y que lo dice porque es verdad. Y que se halla arrepentido, y que ya pide misericordia, y que está pronto a ir a enseñar la cueva adonde concurría como dueño y compañero en el dominio de ella con el expresado Andrés, yerno de Millaqueu y adonde han concurrido todos los demás arriba expresados los que pide sean traidos, y que desde ahora los acusa y les redargüirá hasta convencerlos como él lo ha sido por dos testigos que lo han acusado, que son Melchora, india, también del mismo arte, y Panchito, indiecillo pequeño de edad de doce años a quien declara que lo entró a la cueva pero que no es brujo, y que está pronto a enseñar y manifestar la cueva. Y que dentro de ella está un chivato pillán a quien todos los que entran primero le han de besar el rabo y entonces pasan para dentro y encuentran con un culebrón grueso y de el largor de media vara, y que éste se les sube por las piernas hasta llegar a la corona de la cabeza como haciendo halagos a todos los que han pasado con la licencia (F.104) del expresado chivato. Y que todo lo dicho, sin duda ninguna, confesarán, todos lo mismo porque de ninguna manera lo podrán negar en su presencia, y que ya detesta y abjura de todo pacto implícito y explícito con el demonio pues declara la verdad, so cargo del juramento hecho; y siéndole leida su declaración bajo del mismo juramento se ratificó. Dijo ser de edad de más de sesenta años y no firmó por no saber. Firmó a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. (F.104 v.) **Ministro de don Simón de Mandiola. Testigo: Rafael de Hermosilla. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Juan Catireu

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en diez y seis días del mes de septiembre de setecientos cuarenta y nueve años, el señor Ministro don Si-

---

(*) (Ilegible en el manuscrito)

món de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecuciónde las diligencias e inquisición que se están haciendo sobre descubrir todos los brujos y brujas que concurren a una cueva que está arriba de la estancia de don Félix de Zapata, en un cerrillo tirando para el oriente y cordillera por la parte del sur, y en virtud de la acusación puesta contra Juan Catireu, el que estaba preso en un cuarto; y puesto en presencia de dicho señor vicario y de mí, el infrascrito notario, le recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo del cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y le fuese preguntando, y siéndolo de dónde era natural, cómo se llama o qué nombre tiene o en qué se ocupa, dijo que es natural de Malloco, en la tierra adentro, que su nombre es Juan Catireu, que vive en Palpal, en tierra de don Carlos de Soto, que su ejercicio es el curtir cueros y que también es zapatero. Y repreguntándosele si sabía el motivo de su prisión dijo que sí lo sabe, y que era porque le dijeron que era brujo; y repreguntándosele que si entendía del arte de (F.105) encantos o brujerías dijo que no sabía (n)ada, y que sólo siendo mozo, yendo sirviendo a u(n) religioso de Santo Domingo que pasaba con tropa de mulas para el Perú, yendo de peón amansándolas con otros peones cuyanos, est(o) de que enlazaban una mula, luego la sujetaban y rendían, y que este declarante trabajaba mucho hasta que uno de los peones cuyanos le puso un botón en su lazo, con el cual hacía lo mismo que los otros, que luego las ama(n)saba y no trabajaba como antes de tener dicho botón. Y repreguntándosele si conocía a Lorenzo Liempangui dijo que sí, que habrá más tiempo de treinta años que lo conoce; y preguntándosele si con éste había concurrido en alguna ocasión a alguna cueva en día viernes o sábado, en compañía del dicho Lorenzo y de otros más in- dios dijo que no, que nunca jamás había entrado con dicho Lorenzo a cueva al- guna. Y redarguyéndosele cómo decía que no cuando el dicho Lorenzo lo acu- saba y dice que es el arpero que toca en la cueva el dicho Juan Catireu. Dijo que él no sabe de cueva pero que oyó decir que había cueva de brujos. Y repreguntándosele que adónde estaba o en qué paraje era la cueva que oyó decir que había de brujos, dijo que en ninguna parte, y que no se acuerda a quien se lo oyó decir. Y redarguyéndosele que cómo dice que no se acuerda a quien se lo oyó decir cuando hay testigos (F.105 v.) que le acusan que es dueño de una cueva que está en la estancia de don Félix de Zapata, en uno de dos cerrillos que hay en dicha estancia para la parte del sur, que la heredó de Francisco Millaqueu antes que muriese, dijo que no había tal. Y volviéndosele a repreguntar que cómo decía que no había tal cuando Lorenzo Liempangui; Melchora, india; Ana, india;

María, india; Andrés, indio; José, indio; Francisco, indio; y Margarita, india, su mujer, lo acusan por dueño de la expresada cueva y que en ella toca el cultrún o tambor, dijo, que haber negado tan fuertemente era el motivo el considerar que no habrían tantos testigos que lo acusasen, pero que viéndolos a todos presentes no tiene que negar y que es cierta la acusación que le han puesto todos arriba contenidos porque todos son compañeros en la dicha cueva, y lo demás que manifestará después antes de cerrar su confesión. Y que es cierto que para ir a la cueva tomaba la figura de zorro untándose con unos untos o aguas de sabandijas que tenían recogidas en un jarro. Y que untados con este unto y revolcándose se volvían zorros o perros, según querían, en el entendimiento o voluntad y lo mismo para volverse pájaros; y que al entrar a la cueva se encuentra con un chivato pillán al cual le daba (F.106) adoración poniéndose en cuatro pies para oscularle el rabo al chivato, y que después, más adentro, está un culebrón del porte de una vara, poco más o menos, y que ésta se los repecha por los pies hasta los hombros, haciéndole halagos en todo el cuerpo y que después se baja al suelo, y que de aquí entran donde están los demás que entraron primero, que es a una pieza que tendrá de largo como de diez a doce varas, la cual tiene a los lados dos cuartos; y que est(e) declarante es dueño de esta cueva junto co(n) Lorenzo Liempangui, que se la dejó a los dos, Francisco Millaqueu, ya difunto. Y a más de ésto, dice este declarante que tiene otra cueva grande, que la halló hecha y se la dejó Francisco Guayquileb, la cual tiene a los lados cuatro cuartos y que está toda la cueva dorada y los cuartos, según le parece. Y que en ella hay muchos asientos de bancos. Y juntamente cuida esta cueva una viejecita que será del altor de una vara, la cual saca un chuico de chicha y les da a todos, sin que jamás se acabe; y que allí toca este declarante una guitarra grande sin ser capaz de tocarla afuera, y que el (F.106 v.) cultrún o tambor lo han tocado siempre un indio llamado Domingo, cuyo apellido no se acuerda, y que van a ella tomando diferentes figuras Lorenzo Liempangui, Aneta Rantuillanca, María Guintuguico, José Guayquileb, Francisco Mariguala, y mujer de este declarante llamada Margarita, Agustina, india viuda de Gerónimo Catireu, su hija Juana de la dicha Agustina, Josefa, india hija nieta de la expresada Aneta; Pascual, el vaquerito; Jerónima, mujer de Pedro, que vive en Cato; Bartolo, cacique de Quinchamalí, y que los demás que entraban son ya muertos por cuyo motivo no los menciona, y que a los que entran a la expresada cueva es solamente a holgarse, que está pronto para cuando llegue el caso a ir a enseñar la expresada cueva y convencer también a todos los que lleva mencionados y acusados como él lo ha sido, porque conoce que todo lo dicho es verdad y que no puede negarlo como lo había intentado ejecutar, de lo que pide

misericordia y promete el enmendarse, pues este pecado, como miserable, lo ha callado siempre y nunca lo ha manifestado al confesor por miedo que ha tenido, y que sólo ahora, viéndose convencido, lo confiesa abjurando y detestando de el pacto hecho con el demonio, porque ya convertido desea él salvarse, y que esto mismo que lleva declarado lo dirá siempre, pues ya se ha hecho público, y lo declarará siempre bajo del juramento hecho, en el que se ratifica (F.107) porque dice la verdad, y que habiéndosele to(ma)do su declaración dijo que estaba puesta fiel y legalmente como él lo ha declarado. Dijo ser de edad de más de setenta años y que no le tocan las generales de la ley. No firmó por no saber. Firmólo a su ruego un testigo junto conmigo de que doy fe. (F.107 v.). **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Juan Ignacio Machado Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Andrés Guentepangui

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en primero día del mes de octubre de mil setencientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias y pesquisa que esta haciendo sobre descubrir todos los brujos o hechiceros citados por Lorenzo Liempangui como consta fojas ocho, hizo comparecer ante sí y en su juzgado Andrés Guentepangui, natural de La Imperial y morador en esta doctrina, el que estaba preso en un cuarto solo, y puesto en su presencia se le recibió juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntándole fuere, y siéndolo como se llama, de dónde es natural, si es cristiano, si es casado o soltero y qué ejercicio tiene. Dijo llamarse Andrés Guentepangui, que es natural de La Imperial, que es cristiano y casado de segundo matrimonio por la iglesia con Pascuala Millaqueu, natural de esta dicha doctrina, y que su ejercicio es servir y trabajar de gañán para mantenerse. Y repreguntándosele si sabía la causa de su prisión dijo que ya la sabía porque lo había oido decir a otros; y diciéndosele cual era, dijo que el haberse acompañado y casado con hija de Francisco Millaqueu quien, antes que se casara con su hija Pascuala, le había enseñado a ser brujo, porque el dicho tenía una cueva o Casagrande donde concurrían varios indios y indias, y que por esta razón, persuadido del dicho Millaqueu, aprendió el dicho arte. Y repreguntándosele qué figura tomaba para ir a la dicha cueva y qué había en ella, quiénes otros iban a dicha cue-

va y qué hacían dentro de ella y en qué (F.108) parte estaba la cueva y quién era dueño de ella, dijo que la cueva estaba en uno de dos cerritos que están junt(o) a la estancia de don Félix de Zapata, y que otra cueva está en Guechuqueu, estancia de don Carlos de Soto, y que la primera cueva que lleva declarada era de Francisco M(i)llaqueu, suegro de este declarante y que antes de morir se la dejó por herencia a Juan Catireu; y que la otra cueva que está en Palpal, en el cerrito llamado Guechuqueu la heredó de sus padres dicho Juan Catireu y que la figura que este declara(n)te toma para ir a la cueva es la de un pájaro llamado chonchón, y que al entrar en la cueva está un chivato p(i)llán, a quien primero le besan el rabo para pasar adentr(o). Y luego encuentran con un culebrón grande y grueso, al parecer de una vara, la cual se les mete por las piernas c(o)mo haciendo halagos a los que han pasado por la aduana del chivato pillán, y que después se les va repechando el d(i)cho culebrón hasta subir a la corona de la cabeza, y que d(e) allí se baja y entonces entran para adentro sin encontrar embarazo alguno adonde están los que entraron primero a celebrar la holgueta que iban a tener, bebiendo y comiendo dentro de ella; y que también bailaban a su usanza y que tocaban algunos instrumentos como son el tambor, guitarra y arpa, y que los que tocan estos instrumentos allí dentro son: el de la guitarra, un indio llamado José Guaiquileb, primo de este declarante y que, antes que muriese el suegro de este declarante, llamado Francisco Millaqueu, la tocaba, y que después que murió la toca el dicho su primo; el tambor o cultrún lo toca, algunas veces, Juan Catireu y que otras ve- ces toca el arpa, y que se alternaban con un indio llamado Juan Marilab, el cual se fue para el partido de M(au)le, a una estancia llamada Longaví de los reverendos padres (F.108 v.) de la Compañía de Jesús,y que la figura que toman para ir a dicha cueva, cada uno de los que van, es diferente; que este declarante iba en figura de chonchón; el dicho, José, su primo, unas veces iba en figura de zorra y otras en otra figura; el dicho Juan Catireu iba a la cueva en figura de zorra y los demás que concurrían a ella, una veces al día viernes y otras el día sábado, permaneciendo en el baile y bebida hasta el domingo sobre tarde son los siguientes: Lorenzo Liempangui, quien iba en figura de perro; Marucha, india, suegra de este declarante, en figura de pájaro llamado chonchón, Pascual, el que fue vaquero de Soto, dice este declarante que su suegro le decía que iba a la cueva en figura de pato. Aneta, india, dice que también concurría a la cueva, tomando una veces figura de perro y otras figuras de pájaro. La mujer de Juan Catireu, llamada Margarita, dueña de las dos cuevas con su marido, concurría ésta en figura del pájaro que le parecía. Bartolo, el cacique de Quinchamalí, iba en figura de pato. Juan, indio que vive también en

Quinchamalí, también concurre en figura de pájaro. Una cuñada de este declarante que vive en Palpal con la india Aneta dice este declarante que su suegro le dijo cómo su hija Margarita también era diestra en este mismo arte, pero que nunca la vio concurrir a la cueva. Geroma, india que se fue a Maule, también concurría a la cueva, y dijo que otros que concurrían a dicha cueva son ya muertos y que a muchos no conocía por sus (F.109) nombres, pero que sabe que todos sus tíos han sido brujos y du(e)ños de las dos cuevas o Casas grandes entre ellos (a)sí llamadas, que son Domingo Catireu que ya murió, marido de la dicha Aneta que lleva declarado, y ta(m)bién Gerónimo Catireu que asimismo murió y fue casado con Agustina, india, la cual está viva y está viviendo en la orilla de Callanco, y que ésta nunca la vio concurrir a dicha cueva, pero q(ue) su suegro le dijo que también era del arte, y que siendo también su marido, tiene por cierto el dicho de su suegro y que lo es la dicha Agustina. Y repreguntándosele a este declarante qué se parlaba en aquella cueva cuando se juntaban, dijo que, como habían otros que hacían cabeza dentro de la cueva, muchas veces no oía ni sabía lo que éstos hablaban, pero que a su suegro le oyó consultar una vez cómo un hombre le había dado de palos y que de éste se quería vengar haciéndole maleficio, pero que no supo quién fue el hombre ni sabe si se siguió el maleficio o no; y que en otra ocasión, dentro de dicha cueva, le oyó decir a Juan Catireu como por consulta con los demás, que estaba agraviado de don Valeriano Ortíz y que quería vengarse de él haciéndole daño y maleficio a una hija suya en una sabandija, pero que no sabe lo que salió de esta consulta, pero que sí sabe que luego, inmediatamente, enfermó la dicha niña con varios dolores en distintas partes del cuerpo, mudándosele éstos como cosa viva y que por fin sab(e) (F.109 v.)que murió ésta sin podérsele conocer el mal, aunque echaba por la boca varias porquerías de cabellos, cerdas, huesos, hilos y palos, y que después oyó decir cómo en la cama de esta dicha niña se había hallado un sapo muerto, pero que nunca supo si el dicho Juan Catireu había sido ciertamente el que había causado este maleficio. Y volviéndosele a preguntar si todo lo que había dicho era cierto o si tenía enemiga contra alguno de los que acusaba dijo que no porque con todos ellos tiene parentesco por parte de su mujer, y que arrepentido ya de usar de tal arte conoce su pecado, pues aún éste, cuando se confesaba, recelando que lo pudiese descubrir el confesor siempre lo ha callado y que ahora, viendo que le acusan los testigos, ha confesado la verdad pidiendo perdón, pues todo lo dicho lo ha ejecutado como pobre y miserable y engañado de el demonio, sin conocimiento ni advertencia de la fealdad de tan horrible pecado, y que está cierto y pronto a convencer a todos los demás que lleva acusados, porque si lo negase

lo haría sólo de temor de que les quiten las vidas, y que nunca lo negará, porque siempre confesará esto mismo por ser verdad, y que desde ahora, para siempre jamás, detesta y abjura de todo pacto implícito y explícito con el demonio pues conoce que (F.110) el dicho chivato pillán que está dentro de la puerta de la cueva, según se le ha explicado,es el demonio y, asimismo, el culebrón internado, otro demonio, y que ésto que declarado tiene es la v(er)dad, so cargo de el juramento hecho. Y siéndole le(í)da su declaración bajo de la misma solemnidad se ratificó, diciendo estar fiel y verdaderamente puesta su declaración. Dijo ser de edad de más de treinta años y no firmó por no saber. Firmólo a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo Francisco Muñoz. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de María Guintuguico

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en primer día del mes de octubre de setecientos cuare(n)ta y nueve años, en prosecución de las diligencia(s) que se están tratando, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, hizo comparecer ante sí y en su juzgado, a una india que estaba presa en u(n) cuarto de su morada, de la que recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo d(e) el cual prometió decir la verdad en todo lo que supiere y preguntándole fuere, y siéndole al tenor de el escrito que está por cabeza de este y sirve de interrogatorio, dijo que (F.110 v.) está presa y que sabe la causa de su prisión, y que su nombre es el de María Guintuguico, que es natural de Chacaico, que es cristiana, viuda de Francisco Millaqueu y que su ejercicio es trabajar en hilar para comer y vertirse estando arrimada a su yerno Andrés Guentepangui, quien vive en Cerro Negro, en estancia de Alberto Valencia. Y repreguntándosele que cuál era la causa de su prisión, supuesto que dice que la sabe, dijo que el motivo es porque entra a una cueva de indios brujos junta con otros, y que venía ella en traje de zorra, anima(l) así llamado. Y redarguyéndosele que cómo decía que venía en traje de zorra cuando otros declarantes dicen que venía a la cueva o casa grande en figura de pájaro llamado entre ellos chonchón, dijo que dos veces pasó y anduvo en figura de pájaro llamado chonchón, y que vino en ese modo a la cueva porque venía como le parecía mejor y más conveniente a (a)quella casa, y que ésta fue de Francisco Millaqueu, su marido, quien primero fue casado con hermana de Juan Catireu, llamada María Catireu; y de segundo matrimonio fue

casado dicho su marido, con Juana, india; y de tercero matrimonio fue casado con esta declarante y que sin duda el dicho su marido tuvo la cueva, por haber sido casado con la pr(i)mera, llamada María Catireu, y que a ella la enseñó dicho su marido Francisco Millaqueu. Y dijo más esta declarante, que para entrar a la cueva o en su idioma casa grande, está primero un chivato pi- llán, (F.111) a quien dan adoración osculándole primero el rabo, y que después, más adentro, está un culebrón grande, el cual se les sube por las piernas y se les sube hasta la corona de la cabeza, y que luego que se ba(ja) es señal de permiso para entrar dentro de l(a) cueva donde están los demás que entraron primero, y que ella después halló adentro a Aneta, i(n)dia que vive en Palpal, a Juan Catireu, y que éste estaba tocando el tambor o cultrún, y su mujer l(la)mada Maica, estaba bailando en su idioma, y que marido y mujer iban en figura de zorra a la dicha cueva; y que su yerno Andrés Guentepangui estaba también adentro de la dicha cueva, yendo a ella desde su casa en figura de chonchón y que sólo para entrar a la cueva se volvi(ó) zorro. Asimismo, dice que una india llamada Agustina, viuda de Jerónimo Catireu y por otro nombre Ibilabquén, también ésta estaba y concurría a la expresada cueva. Asimismo, dice que estuvo y concurría a la dicha cueva Lorenzo Liempangui y José Guaiquileb, que vive en Larque.Y repreguntándosele por otros varios, dijo que no se acordaba de otros y que supuesto que otros declarantes los acusan, supone será cierto porque ella, por sus muchos años y el estar enferma de ... (*) le hace no acordarse, pero que está cierta en los que tiene declarados, y en caso que lo nieguen está pronta a convencerlos con la verdad, y estando cerrando su (F.111 v.) declaración dijo ser la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene, y que asimismo declara que este pecado nunca en las confesiones que ha hecho, lo ha manifestado al confesor por temor que tenía, juzgando lo podría revelar el confesor y bajo de la solemnidad del juramento hecho. Siéndole leída su declaración se ratificó y no supo decir la edad que tenía, pero al parecer será de edad de setenta años. No firmó por no saber. Firmó a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo Francisco Vásquez. Por mí ante mí. Domingo de Castro Notario.**

(*) ilegible en el manuscrito

Declaración de José Guaiquileb

En la ciudad de Chillán, en dos días del mes de octubre de setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicariode esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que está tratando sobre descubrir los comprendidos y enunciados por los testigos sobre la con- currencia a una cueva de brujos, hizo comparecer a un indio que estaba preso en el calabozo de la guardia principal. Y puesto en su juzgado (de) el infrascrito no- tario, le recibí jurament(o) que hizo por Dios, nuestro señor, y una (F.112) señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere, y siéndolo como se llamaba, de dónde era natural, a quién servía y (e)n qué se ocupaba, dijo, que su nombre es el de José Guaiquileb, que nació en esta doctrina, estancia de don Julián Gacitúa llamada Larque, que su ejercicio es el trabajar de gañan, alquilándose. Y repreguntán- dosele si sabía la causa de su prisión dijo que no la sabía. Y redarguyéndosele que cómo decía que no la sabía, cuando públicamente estaba preso por brujo y que su hermano Pascual se lo dijo en el calabozo, que lo habían traído allí porque lo acusaban otros testigos diciendo que era brujo y que así dijiese la verdad y pidiese misericordia, sin embargo de que otros varios también se lo dijeron al dicho José, dijo este declarante que es verdad y que el dicho Pascual, su hermano, se lo dijo, y también es verdad que se lo dijeron otros varios, y que el haber dicho que no lo sabía fue yerro que hizo en la respuesta, sin saber lo que respondía. Y diciéndosele que cuántas veces había concurrido a una cueva que está adelante de la estancia de don Félix de Zapata, esto es en las mismas tierras, en uno de dos cerrillos que están allí, dijo que nunca ha concurrido a tal cueva ni a otra ninguna. Y redarguyéndosele que cómo decía que no había concurrido a la dicha cueva ni a otra ninguna cuando otros testigos lo condenan diciendo que concurría y que (F.112 v.) dentro de la cueva dicha, tocaba un instrumento cuando no lo tocaba Francisco Millaqueu, dijo que no había tal porque nunca había entrado a cueva ninguna ni se sabía acompañado con nadie para ir a cueva alguna. Y redarguyéndosele que cómo decía tal y lo negaba, cuando Lorenzo Liempangui y Andrés Guentepangui lo acusan por compañero y que tocaba la guitarra, este declarante dijo que no había tal y que los dichos le levantaban testimonios; y poniéndole a este declarante los dichos acusadores en su presencia, a vista de su negación, para que le convenciesen con la verdad y le citasen las ocasiones en que concurrieron con este declarante a la expresada cueva, siendo ésto todo en presencia de dicho señor, cura y vicario y

de mí, el infrascrito notario, sin embargo de todo lo que le dijeron los dichos acusados, dijo este declarante que engañado y persuadido de Juan Catireu y de Margarita, mujer de dicho Juan, quienes le dijeron que negase y no dijiese verdad cuando le preguntase el cura si entraba a la cueva, con quiénes y en qué figura, en ocasión que los traía presos el señor general don Agustín de Soto y Aguilar, corregidor y justicia mayor de esta ciudad y su partido, a petición del señor cura, de quien se auxilió para este fin, y que viniendo adelante este declarante con el dicho Juan Catireu y la dicha (F.113) Margarita, mujer de dicho Juan, habiéndose quedado un poco atrás dicho señor corregidor con los demás soldados que traía en su compañía, entonces logró el dicho Catireu y su mujer la ocasión de persuadirlo a que negase, con el engaño de decirle que si lo negaba ni lo castigarían y que luego lo soltarían y que, por este motivo lo había negado, creyendo no hubiese ninguno que lo hubiese confesado, pero viendo a los testigos que lo acusan, con quienes es cierto que entraba a la expresada cueva, lo confiesa y que en ella tocaba la guitarra; y que también es cierto llevó a su mujer a la expresada cueva y que a ella fue en traje de zorro y lo mismo su mujer; y que al entrar en la cueva, de la parte de adentro, está un chivato pillán a quien le dan adoración poniéndose en cuatro pies para besarle el rabo y, después, más adentro, está un culebrón, el que por las piernas, como haciendo halagos, repecha y sube para arriba hasta llegar a los hombros y que puesto allí, les oscula el rostro y después se baja en la misma conformidad para abajo y que entonces se supone licencia para entrar adentro de la cueva donde están los que entraron primero; y que es cierto que allí toca este declarante la guitarra, que lo llevó a la cueva Francisco Millaqueu que ya murió, que es el dueño de ella Juan Catireu y su mujer llamada Margarita y a quienes halló dentro de ella desde la primera vez que entró; y también dice que es cierto (F.113 v.)toca el cultrún o tambor el dicho Juan Catireu y que esta cueva y este arte diabólico lo practicaron y usaron sus padres de el dicho Catireu y sus hermanos, ya todos difuntos y que éstos, marido y mujer, van unas veces en figura de zorros y otras en figura de perros; y que también van a dicha cueva, con diferentes figuras, Lorenzo Liempangui, Andrés Guentepangui; María, suegra de el dicho Andrés; Melchora, india de Antonio Morales; y que otros que entraban a la expresada cueva ya son muertos y que no se acuerda de los demás que concurren o concurrieron a la expresada cueva. Y repreguntándosele si sabía o había oído decir o tratar dentro a la cueva de otras cosas, como son venganzas o quejas de algunos indios que estuviesen agraviados, dijo que no sabía nada y que sólo fuera de la cueva, ha oído decir vulgarmente que Margarita india mujer de Juan Catireu, le había hecho daño a

Josefa Ortíz y que no sabe otra cosa y que, como miserable, está arrepentido de el pacto que con el demonio tenía, pues ya lo confiesa, habiéndolo callado siempre que llegaba al sacramento de la penitencia, por recelo que tenía de los confesores y que éstos pudieran revelarlo y ser sentidos, llegando la astucia de el demonio para engañarlos hasta este último término; y que abjurando de esta diabólica astucia dice la verdad, porque es así, y que no levanta testimonio a ninguno de los que ha delatado en su confesión, y que para prueba de su verdad, en caso de ser necesario, se los dirá en su misma cara para convencerlos como él lo ha sido (F.114) por los testigos Lorenzo y Andrés, y que así está pronto y aparejado para convencerlos porque sólo ha declarado la verdad, so cargo del el jurame(n)to hecho. Y leídosele su declaración bajo de el mismo juramento se ratificó en todo lo dicho. Dijo ser de edad de más de treinta años. No firmó p(or) no saber. Firmolo a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola Testigo Francisco de Astudi(llo). Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Francisco Mariguala

En la ciudad de Chillán, en tres días del mes de octubre de setecientos cuarenta y nueve, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que se están autando sobre el descubrimiento de los indios brujos que citan los declarantes de las fojas de atrás, hizo comparacer ante su juzgado a un indio que estaba preso en la cárcel pública de esta ciudad. Y puesto en su presencia se le recibió juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntándole fuere. Y siéndolo cómo se llamaba y de dónde es natural, en qué se ocupa y a quién sirve dijo, que su nonbre es el de Francisco Mariguala, que es natural de Boroa y que su ejercicio es el de trabajar como gañán y que sirve a don Julián de Gacitúa; y repreguntándole que si sabe la causa de su prisión dijo que sabe que está preso (F.114 v.) porque le acumulan e imputan de que es brujo pero que nunca ha cometido tal delito. Y redarguyéndosele diciéndole que cómo decía eso cuando habían testigos que le acusaban y decían que era brujo y que concurría a la cueva que está en uno de dos cerrillos que están en la estancia de don Félix Zapata, dijo este declarante que mentían los declarantes, que no sabía cosa alguna, que mentían los que le acusaban y que trajesen a su presencia a los dichos

que le imputaban tal delito y, en efecto, dicho señor cura y vicario hizo comparecer a Lorenzo, indio, quien está preso por el mismo delito y a Melchora, india; y habiendo éstos hablado con dicho Francisco lo convencieron y confesó que era verdad, que había entrado a la expresada cueva y que para ésto se había valido de negarlo, temiendo el castigo y temor de que si lo decía al cura o justicias, éstos mismos lo martirizarían y que sólo por este motivo lo había negado, pero que ahora, viendo su engaño, se arrepentía y pedía misericordia; y que a la expresada cueva concurría en figura de un pájaro llamado nuco, y que dentro de la expresada cueva está un chivato pillán a quien, luego que entran, le dan adoración osculándole primero el rabo. Y que después, más adentro, está un culebrón grande y grueso, el cual se les enrosca subiendo por las piernas, repechando por el cuerpo como haciendo halagos, hasta los hombros y cabeza, el cual les besaba en las mejillas y pescuezo; y de allí se volvía a bajar, dejándolos libres para pasar para dentro donde vió a Lorenzo Liempangui, (F.115) a Juan Catireu y a Margarita, su mujer, a Francisco Millaqueu, a Juan Canigual que ya es muerto, a Francisco M(a)rilebu y que, a estos solos conoció. Y dijo más, que había entrado en diferentes cuevas, es a saber, en Burea, de Longaví para abajo, y que el dueño de ella se llama Jacinto Millagual. Francisco Pichungue dice más, que este pecado siempre lo ha tenido ocu(l)to, sin manifestarlo a persona alguna y que conoce que, aunque es cristiano, este delito no lo tenía por pecado porque veía que otros cristianos también lo hacían. Y que ésto mismo que ahora declara y dice de los demás que concurrían en la cueva de Larque, siendo ne(ce)sario, se los dirá a ellos en sus mismas c(a)ras él, que arrepentido ya de este delito pide misericordia y abjura de todo pacto con el demonio, pues sólo ahora conoce tamaño delito, el que promete no volver a ejecutar así por temor de Dios como también por el temor de los hombres. Y que conoce que lo que ha declarado contra algunos indios no lo ha hecho por odio, enemistad ni rencor que contra ellos tenga sino sólo porque es verdad, y que si al principio de su declaración lo había negado, fue por motivo del temor así de el castigo de los jueces y, también de los demás brujos, sus compañeros, a quienes temía que le quitasen la vida; y que una mujer se llegó a la cárcel donde estaba preso este declarante y le dijo que no confesase aunque lo quisiesen azotar o lo azotasen, porque si confesaba tal delito lo castigarían gravemente, y que sólo en caso de que lo quisiesen quemar, entonces lo confesara, pero que por otro motivo siempre lo negase, y que aunque no conoció quien fuese esta mujer, sabe (F.115 v.) que llevaba puesto un rebozo colorado y un faldellín amarillo y que por estas señas, las vendedoras que estaban en la plaza, junto a la cárcel, éstas, con facilidad podrían, por las señas que lleva dadas,

conocer quien fuese la mujer porque este declarante no la conoció. Y que todo lo dicho es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene. Y habiéndosele leído su declaración, bajo del mismo juramento, se ratificó y que está fielmente escrita porque es así y la verdad por ser su dicho. Dijo ser de edad de más de sesenta años y no firmó porque dijo no saber. Firmólo a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola TestigoJusto (*) Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Aneta Rantuillanca

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en seis días del mes de octubre de setecientos cuarenta y nueve años el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, para proseguir en la averiguación y pesquisa de los indios e indias brujas, según las declaraciones de atrás, de aquellos que han citado, hizo comparecer ante sí y en su juzgado a una india que estaba presa en un cuarto de don Rafael Fonseca, de quien recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntándole fuere. Y siéndolo cómo (F.116) se llama,de dónde es natural, si es cristiana y en qué ejercicio se ocupa, si es casada o soltera y a quién sirve, dijo llamarse Aneta Rantuillanca, natural de esta doctrina y que su ejercicio es el mantenerse sirviendo en la estancia de don Carlos de Soto, que es cristiana y fue casada con Domingo Relmullinqui, hermano de padre y madre de Juan Catireu. Y repreguntándole si sabía la causa de su prisión dijo que sí, que la habían traído porque decían era bruja, pero que en la realidad no sabía ni entendía tal arte. Y repreguntándosele que como decía que no entendía de tal arte cuando es cierto que entraba con los demás en una cueva que está en la estancia de don Félix de Zapata, en uno de dos cerrillos que hay en dicha estancia dijo, que es verdad que le habían querido enseñar el arte de bruja, una india llamada María que ya es muerta y fue de el servicio del señor dean, doctor don Juan Angel de Chandía, que también es muerto, pero que nunca aprendió. Y repreguntándosele cómo le acusaban María, Lorenzo, Andrés y Melchora cuando decía que no había entrado a la expresada cueva, dijo que, supuesto que los dichos la acusan, en vano conoce que ha negado y que el haberlo negado fue por miedo y que no sabía que ya

---

(*) Ilegible en el manuscrito.

los otros lo habían confesado. Y preguntándosele si alguna persona le había dicho que lo negase y no confesase la verdad dijo que sí; y diciéndole que dijiese quién se lo había (F.116 v.) aconsejado dijo que, viniendo presa en compañía de otros que el general don Agustín de Soto, corregidor de esta ciudad, traía por este mismo delito: Margarita, india mujer de Juan Catireu, le dijo y persuadió a esta declarante a que se adelantase sólo a fin de persuadirla a que negase, y que por esta razón lo ha negado, y que esto mismo le dirá en su cara a dicha Margarita. Y que es verdad que concurrió a la cueva en figura de chonchón y que al entrar tomaba la figura de perro y que, al entrar dentro de la cueva, se encuentra luego con un chivato pillán, al cual le dan adoración en cuatro pies para oscularle el rabo y, de aquí para dentro dice ésta declarante que está un culebrón grande y grueso y que éste se les repecha, lamiéndoles el cuerpo como haciéndoles halagos a todos los que entran con la venia de el dicho chivato pillán y que, en bajándose este culebrón es señal de absoluto permiso para pasar donde están los demás compañeros que habían entrado primero, y que allí entran todos los del mismo arte como compañeros de una cueva o casa grande, que son los siguientes: Lorenzo Liempangui; Melchora, india; María, mujer que fue de Millaqueu; Andrés, yerno de Millaqueu; a José Guayquileb; Francisco Millaguala; y que también, como dueño, entra y estaba allí (F.117) Juan Catireu y su mujer Margarita, india, y que este dicho Juan Catireu es quien (to)ca dentro de la cueva el cultrún o tambor; y el dicho José Guaiquileb es quien toca la gui(ta)rra, y que antes la tocaba Francisco Millaqueu que ya murió. Dice más, esta declarante, también entran a ella su hijo Pasqual y su hija Margarita que están en casa y estancia de don Carlos de Soto; y que también entra y es compañera en la cueva con esta declarante; Agustina, india viuda de Jerónimo Catireu, y que todos éstos, para ir y entrar a dicha cueva, toman la figura que les parece. Y dijo, esta declarante, que otra india llamada Geroma, que vivía en Palpal, también entraba a la cueva de el cerrito llamado Guechuqueu, y que le parece que esta dicha india esta viviendo hoy en Cato, estancia de los reverendos padres de la Compañía de Jesús de esta ciudad y que no se acuerda de otras personas; y que el haberlo negado, al principio, fue por temor de que los mismos compañeros brujos le quitasen la vida y de temor, también, de que ahora la castigasen, por lo cual nunca en el sacramento de la penitencia lo ha manifestado, recelando que el confesor lo pudiese divulgar y que, conociendo ahora su error, pide (F.117 v.) misericordia para que le perdonen como a pobres indios y miserables que engañados de el demonio sólo pudieron haber incurrido en tan horrible delito, y que para prueba de su arrepentimiento, abjura de todo pacto implícito y explícito con el demonio. Y que esta misma ver-

dad que ahora ha dicho y confesado también la dirá en su propia cara a los que ha declarado, y que los convencerá con la verdad, sin temor ninguno; y que ahora conoce que el chivato pillán y el culebrón son dos demonios engañosos en aquellas figuras, y que ella jamás ha hecho maleficio a persona ninguna y que, aunque conoció a otros en la misma cueva, no los menciona por estar ya muertos. Y que sólo ahora ha declarado la verdad bajo del juramento que hecho tiene, y siéndole leída su declaración dijo que no tenía que quitar ni poner por estar fiel y verdaderamente puesta, según su leal entender, porque es así conforme lo tiene dicho y se ratificó bajo de la misma solemnidad de el juramento hecho. Dijo ser de edad de más de sesenta años y no firmó porque dijo no saber y lo firmó, a su ruego, un testigo junto con su merced de que doy fe. (F.118) **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. José de Quintana. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Margarita, mujer de Juan Catireu

En la ciudad de Chillán, en ocho días de el mes de octubre de setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura vicario de esta (ciu)dad y su doctrina, para proceder a la pesqui(sa) y averiguación de los indios imputados y denu(n)ciados por brujos, hizo parecer ante sí y en su ju(z)gado, a una india que estaba presa con grillos. Y yo, el infrascrito notario, en presencia de su merced, le recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir ver- dad en t(o)do lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo cómo se llama, si es cristiana, de dónde e(s) natural, en qué se ocupa y a quién sirve, dijo que s(u) nombre es el de Margarita, que es cristiana y natural de Angol en la tierra adentro, que su ejercicio y ocupación es servir a su marido llamado Juan Catireu. Y preguntándosele si sabía la causa de su prisión dijo que no lo sabía. Y repreguntándosele que como decía que no sabía cuando varias personas movidas de caridad, así mujeres como sacerdotes, unos exhortándoles y otras persuadiéndola a que dijese la verdad respecto de que de público y notorio la imputan de bruja, dijo que es verdad que varia(s) mujeres y varios sacerdotes le han dicho a esta declarante que la tenían presa porque la condenan otros declarantes por bruja, y que es verdad que se lo han dicho, pero que ella no lo cree. Y volviéndosele (F.118 v.)a repreguntar como decía que no lo creía cuando varios testigos la acusan que es dueña de una cueva que está en la

estancia de don Félix de Zapata, en uno de los dos cerrillos, y otra junto al río Diguillín, en un cerrillo de piedras que se llama Guechuqueu, dijo que no sabe de tales cuevas, aunque es verdad que vive en el paraje llamado Guechuqueu, pero que no sabe de tales cuevas. Y redar- guyéndosele a vista de su negación, que cómo decía que no sabía de tales cuevas cuando los testigos que la acusan declaran que iba a ellas en figura de pájaro chonchón y que al entrar a la cueva se volvía zorra, dijo que no ha ido a tales cuevas, ni como pájaro ni como zorra. Y diciéndole que todos los que la acusan comprendidos en el mismo delito que van a la cueva son: Lorenzo Liempangui; Melchora, india; María Guintuguico; Andrés Guentepangui; José Guaiquileb; Francisco Mariguala y Aneta Rantuillanca, y que estos mismos la acusan de haber concurrido con ella a la expresada cueva y, en especial, la Aneta a quien este declarante, viniendo juntas cuando las traía presas el señor corregidor, la precisó a que se adelantase y la persuadió a que negase y no confesase la verdad. Dijo esta declarante que lo que sólo pasó fue que viniendo juntas con Aneta, india, le dijo vamos y no hay (F.119) que tener miedo, y supuesto que nos llaman diremos la verdad, pero que no le dijo que no negase cosa alguna y que el haber ella negado, al principio, fue el motivo el no querer ella condenar a los demás cómplices que entraban a la cueva que está en la estancia de don Félix de Zapata, donde entran todos los demás que se le han puesto por testigos y que la acusan; y que de esta cueva es dueño Lorenzo Liempangui y su marido de esta declarante, Juan Catireu, que se las dejó en herencia Francisco Millaqueu antes de morir; y que de la otra cueva es dueña Gerónima Guilmaypangi, casada con Pedro cuyo apellido no se acuerda pero que sabe vive en Cato, hacienda de los reverendos padres de la Compañía de Jesús, y que esta declarante iba a la dicha cueva tomando la figura de chonchón y que al entrar en la cueva tomaba la figura de perro;y que luego se encontraba, dentro de la cueva, con un chivato pillán y que a éste le besaba el rabo poniéndose el dicho chivato como buscando al que entraba para que le besase, levantando la cola, y que después, más adentro, se encuentra un culebrón como de una vara de largo y que éste se les repechaba por encima de la ropa hasta la cabeza y de allí se bajaba hasta el suelo, y que (F.119 v.) una vez se le arrimó un sapo y que con la mano lo apartó y nunca, en las veces de lo de adelante que entró, se le volvió a arrimar. Y que entran a esta cueva el dicho Lorenzo, y su marido, Juan Catireu, como dueños de ella. Y los demás son: Aneta, india, María Guintuguico, Andrés, José y Francisco, y que no se acuerda de otros más que los que lleva declarados. Y que dentro de la dicha cueva tocan el tambor o cultrún Lorenzo Liempangui y Juan Catireu, su marido; y que la guitarra la

tocaban cuando querían, que no se acuerda quien la tocaba y que de todo esto ninguno es mejor testigo que el dicho Lorenzo y su marido, porque como dueños de ella lo podrán saber más bien; y que nunca les oyó tratar de cosa alguna, ni de superstición ni maleficio contra persona alguna. Y con ésto se suspendió, hasta aquí, su confesión para el día miércoles, en que prosiguiéndose ante su merced y de mí, el infrascrito notario, y presente la dicha Margarita y bajo de la misma solemnidad de juramento, dijo que se remitía en el conocimiento de los demás cómplices a la declaración que hiciese Juan Catireu su marido y el dicho Lorenzo Liempangui, como hombres que son y que pueden tener más conocimiento de todos los que entran y que ella como miserable, si cayó en este defecto, está arrepentida y pide misericordia y que (F.120) el haberlo callado y negado, al principio, fue por miedo que le metieron otras persona(s) diciéndole que si era cierto que era bruja y lo confesaba que la habían de quemar, y que po(r) esta razón negó al principio, más ahora dice q(ue) abjura de todo pacto con el demonio y que e(n) cuanto a su declaración, tiene confesada t(o)da la verdad bajo del juramento que hecho tiene, en que siéndole leída, de verbo adverbum, d(i)jo que estaba fiel y legalmente puesta. Y que no tenía que añadir ni quitar cosa alguna porque todo era verdad y, en ésto, bajo de la misma solemnidad se ratificó. Y dijo que nunca diría otra cosa, a lo que tiene dicho, co(n)traria. Dijo ser de edad de cincuenta años y que no le tocan las generales de la ley. No firmó por no saber. Firmó a su ruego un testigo de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. José de Arriagada Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Agustina Aillanca

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en veinte y siete días del mes de octubre de mil setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de (F.120 v.) Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias e inquisición que se está haciendo sobre el descubrimiento de los indios brujos, hizo comparecer ante sí y en su juzgado a una india que estaba presa en unos de los cuartos de su casa, de quien recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo como se llama, de dónde es natural y en qué se ocupa, dijo llamarse Agustina Aillanca, que es natural de la Estancia de el Rey y que

su ejercicio es mantenerse con su trabajo. Y preguntándosele si sabía la causa de su prisión, dijo que sí, que es el motivo el que es imputada por bruja y que la verdad es que fue casada según el orden de nuestra santa madre iglesia con Gerónimo Catireu, y que entonces, con esta libertad, una india llamada Agustina, que ya es muerta y vivía en la estancia de don Julián Gacitúa, ésta enseñó a esta declarante el arte de encantos o brujería y juntamente, el dicho su marido Gerónimo Catireu. Y que es verdad que cuando iba a la cueva iba en figura de zorra, y que para ésto se untaba con unas aguas que le dió la misma que le enseñó, y también con las que su marido le daba. Y que es verdad que hay una cueva en la estancia de (F.121) don Félix de Zapata a la cual entró en dicha figura; y que al entrar se encuentra con un chivato pillán al cual es preciso, para entrar, el oscularle el rabo. Y de allí se encuentra con una culebra, la cual se les repecha por los pies hasta la corona de la cabeza, y de allí se vuelve a bajar al suelo y, con ésto pasan libremente hasta dent(ro) de la cueva. Y que junto a Diguillín está otra c(ue)va, en un cerrito de piedras llamado Guechuqueu, donde hay otro chivato y otra culebra qu(e) después que con éstos hacen las mismas diligenc(ias) que ya lleva referidas, se encuentra con un(a) mujer muy pequeñita y cuida la cueva y le llaman Anchimalguén, que es una cueva grande y toda dorada, con cuatro cuartos todos dorados, con muchos asientos. Y que en estas cuevas se juntan sólo a beber, y que nunca ha hecho daño, esta declarante, a nadie. Y que estas dichas cuevas, la una es de Lorenzo Limpangui y de Juan Catireu; y la otra es sólo de Juan Catireu y de Gerónima, india que vive en Cato, casada con un indio llamado Pedro. Y que todos los que entran a estas cuevas toman diferentes figuras, y son los sigu(ien)tes según se acuerda: Margarita, muj(er) de Juan Catireu (F.121 v.)Aneta Rantui, viuda; otra llamada Marucha, mujer que fue de Millaqueu; Gerónima, mujer de Pedro; su hija Francisca, casada con Marilab que viven en Cato; Andrés Guentepangui; José Guaiquileb y su mujer; Francisco Mariguala; Bartolo, indio cacique de Quinchamalí; a Melchora, india; y que no se acuerda de los demás como dicho tiene. Y que esta verdad la confesará siempre como ahora lo ha hecho, sin ser apremiada porque su ánimo fue siempre confesar la verdad y no negar cosa alguna a vista de ser tan público y notorio, pues se han descubierto todos los cómplices y principales dueños de las expresadas cuevas. Y añadió que este pecado siempre lo ha callado en la confesión, juzgando que confesándolo podría ser descubierta, extendiéndose su miseria. A juicio tan temerario y arrepentida, abjura y detesta de tamaño error y pacto con el demonio y dijo ser la verdad todo lo que tiene declarado, y que nunca jamás excusará el confesarlo y bajo de la solemnidad del juramento se ratificó en ella. Dijo ser de edad de cincuenta años y

que no le tocan las generales de la ley y no firmó por no saber. Firmó a su ruego un testigo junto con su merced de que doy fe. (F.122) **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Gregorio de Mandiola. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Margarita, nieta de Ana Rantuillanca

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en veinte y nueve días del mes de octubre de mil (se)tecientos y cuarenta y nueve años, el señor ministro d(on) Simón de Mandiola, cura y vicario de esta (ciu)dad, en prosecución de las diligencias que est(á) tratando, hizo comparecer ante sí y en su juzgado a una india que estaba presa, de quien recibí j(u)ramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una (se)ñal de cruz en forma de derecho, so cargo del cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo, cómo se llama, de dónde es natural y en qué se ocupa para mantenerse o a quién sirve, dijo que su nombre es el de Margarita, qu(e) es natural de Larque, jurisdicción de la ciudad de San Bartolomé de Chillán y que su ejercicio es servir a su abuela, llamada (A)na Rantuillanca. Y repreguntándosele s(i) sabía la causa porque estaba presa dijo que sí, que era por haber concurrido a una cu(e)va en compañía de su abuela, (F.122 v.) llamada Aneta Rantuillanca, yendo esta declarante en figura de zorra. Y que este arte le enseñó su padre y madre que ya son muertos, y que prosiguió, después, enseñándole la dicha su abuela Aneta Rantuillanca. Y que en la entrada de dicha cueva está un chivato, y que a éste se le da adoración con besarle en el rabo todos los que entran, y más adentro dice estar un culebrón grande y grueso, al parecer de una vara; y que este culebrón se les sube por los pies y piernas hasta llegar a la cabeza, de donde se vuelve a bajar hasta el suelo y de aquí, dice esta declarante que, pasan todos para adentro adonde están los que entraron primero, siendo así que la pieza principal tiene dos cuartos y la otra cueva es más grande, toda dorada y con cuatro cuartos, residiendo en cada una un chivato y una culebra, y en la grande una mujer vieja muy pequeñita; y que ésta sale con un chuico de chicha, la que nunca se agota en todo el tiempo que están en la cueva. Y que nunca ha oido tratar de maleficios, sino sólo de la embriaguez y bailes. Y que el dueño de la cueva grande es Juan Catireu y su mujer Margarita, y de la pequeña son el dicho Catireu y Lorenzo Liempangui. Y que los demás que (F.123) concurren son Andrés Guentepangui; María Guintuguico; José Guaiquileb y su mujer; Francisco Mariguala; Gerónima, india que vive en Cato,

hacienda de los reverendos padres de la Compañía de J(e)sús, casada con Pedro Pozo; su hija Francisc(a), también casada pero que no se acuerda del nombre de su marido; Aneta Rantuillanca, abuela de (e)sta declarante; Agustina, viud(a) de Gerónimo Catireu y su hija, y el cacique de Quinchamalí, Bartolo; Pascual, que vive en Palpal, llamado el vaquerito y que de otros, aunque ha procurado hacer reminiscencia, no se ha podido acordar. Y que todos los dichos concurren a las expresadas cuevas o casas grandes tomando la figura que les parece. Y que ésto que ha decla(ra)do dice ser la verdad porque es así, y que ésto mismo se lo dirá en sus caras a los que tiene declarados, hasta convencerlos por se(r) cierto, y que no podrán negar la verdad c(o)mo arte tan notorio y tanta concurrencia de sujetos, y en ésto dijo que se afirmaba y se afirmó bajo del juramento hecho. Y siéndole leida su declaración, de verbo adverbum, dijo q(ue) estaba fiel y legalmente puesta, y que no tenía que añadir ni quitar porque tenía dicha la verdad. Bajo de la misma solemnidad del juramento hecho se ratificó. Dijo ser (F.123 v.) de edad de veinte años y que no le tocan las generales de la ley. No firmó por no saber. Firmólo, a su ruego, un testigo junto con su merced de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Santiago Godoy. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de María Lebilab.

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en treinta y un días del mes de octubre de mil setecient(o)s cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de (e)sta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que está tratando sobre el descubrimiento de los indios e indias que concurren a una cueva que está en la estancia de don Diego de Zapata, (*) y por la acusación hecha, hizo comparecer a una india que estaba presa, de quien recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señ(al de) cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo, cómo se llama, de dónde es natural y qué ejercicio se ocupa, dijo, que su (F.124) nombre es el de María Lebilab, hija legítima de Jerónimo Lebilab y de Agustina Aillanca,que es natural de esta doctrina y que su ejercicio es el s(er)vir a su madre con quien está viviendo. Y repreguntándosele si sabía la causa de su prisión, dijo que si la sabía por haberlo oído decir, que

---

(*) Estancia de Félix Zapata

el cu(ra) y vicario de la ciudad estaba actualmente haciendo traer presos a los indios e indias que concurrían a una cueva que está en lo de don Félix de Zapata, y que ella es verdad que también fue allá, seis u ocho veces, en figura de zorra, pero que ésto lo hizo sin conocimiento, porque la llevaron, que por sus pocos años se puede sacar que ella, por haber sido inducida sólo pudo hab(er) concurrido a la dicha cueva. Y que al entrar a ella vió un chivato, y que a éste le osculó en la cola, y juntamente vió un culebrón, el que le repechó por los pies hasta los hombros y de allí se volvió a bajar. Y que después conoció allí dentro a Lorenzo Liempangui;a Juan Catireu, hermano del padre de esta declarant(e); a Margarita, mujer de dicho Juan; Aneta Rantuillanca; a Marucha, india, y que a todos los demás que habían dentro de la cueva no los conoce; y que se remite en cuanto al conocimiento de los demás individuos a la decla(ra)ción de su madre Agustina y de su tío Juan (F.124 v.) Catireu, que éstos, como más inteligentes los conocerán a todos; y que también es cierto que cada uno de los que all(í) concurren toman la figura que les parec(e), y que éstos es por untarse con una aguas y hierbas que para ello tienen, pero que nunca ha hecho daño a nadie ni ha usado de (e)ste arte contra persona ninguna y que, arrepentida protesta el no volver a este arte pidiendo misericordia, y abjura y detesta de todo pacto con el demonio y que siempre que fuese preguntada confesará lo mismo que lleva confesado, por ser verdad. Y que si fuese necesario, lo propio que tiene dicho ahora les dirá en sus (pro)pias caras a los que tiene confesado que conoció en la cueva; y que ésto, si alguno lo negase, lo hará sólo por temor y que, para prueba de su verdad y que está arrepentida, también declara como comprendida en este mismo delito a su hermana casada, llamada Juana, y que ésta es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene bajo del cual, siéndole leída su confesión y que dijo estar fiel y legalmente puesta, se ratificó. Dijo no saber la edad que tenía y, al parecer, será de edad de diez y ocho años y que no le tocan las generales de la ley. No (F.125) firmó por no saber. Firmó, a su ruego, un testigo de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. José de Quintana. Testigo.Juan Antonio Abello y Valdés. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Gerónima Ibumpán

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en cinc(o) días del mes de noviembre de mil setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su do(c)trina, en prosecución

de las diligencias que está tratando sobre el descubrimiento de los indios e indias brujas que concurren a una cu(e)va que está en la hacienda de don Félix de Zapata y otra que está en un cerrito de piedras llamado Guechuqueu, en la orilla de Diguillín, para cuyo efecto hizo comparecer ante sí y en su juzgado a una india que estaba presa en uno de los cuartos de su morada, de quien recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir la verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo, cómo se llama, de dónde es natural y en qué se ocupa, dijo llamarse Geroma Ybunpán, que es natural (F.125 v.) de Palpal en esta doctrina, y que su ejercicio es servir a su marido llamado Pedro Carilab. Y repreguntándosele si sabía la causa de su prisión, dijo que sí, que ha (o)ído decir que el señor vicario ha estado cogiendo a todos los que entran a dos cuevas, por brujos. Y que ella ha entrado a una cueva que está en un cerrillo llamado Guechuqueu, junto a la casa de Juan Catireu, quien es el dueño de dicha cueva; y que al entrar se encuentra con un chivato que está adentro de la cueva, junto a la puerta, al cual dice que se le oscula en el rabo y que así lo hizo esta declarante. Y que más adelante está una culebra, y que ésta se le repechó por las piernas hasta los hombros enroscándosele en los pechos, y que después se baja y libre de ella pasan para adentro donde están los demás. Y sirve, dentro, una mujer muy pequeña que la llaman Anchimalguén, que ésta se ocupa en dar chicha a todos los que entran de un calabazo y chuico, los que jamás se agotan. Y que la casa o cueva está toda dorada y que tiene sus cuartos, asimismo, dorados; y que tiene, también, muchos asientos los que le parecieron petacas y que estas relumbraban mucho. Y repreguntándosele a quienes conoció y comunicó dentro de la dicha cueva, (F.126) dijo fue a Juan Catireu, a Margarita, mujer de dicho Juan; Agustina, viuda de Gerónimo Catireu; a Francisco Millaqueu; a Andrés Guentepangui, y aunque había mucha gente, dice esta declarante que sólo a éstos ha conocido y a su marido Agustín Relmuán, ya difunto y a su hija Francisca que la entró esta declarante, pero que nunca ha hecho mal a nadie, sino sólo a sí misma, porque este pecado siempre lo ha callado, aún cu(an)do se ha confesado, por temor que tenía al confesor de que pudiese revelarlo. Y que ahora confiesa la verdad, arrepentida, y que pide misericordia, viéndose convencida, con los mismos que entró a la cueva. Y que a los que lleva declarados los convencerá si necesari(o) fuere. Y que esta es la verdad, so cargo de el juramento que hecho tiene, y siéndole leída su declaración dijo estar fiel y legalment(e) puesta, porque es verdad y en ella, bajo la misma solemnidad, se ratificó. Dijo será edad de cincuenta y seis años, poco más o m(e)nos, y que no le tocan las generales de la ley. No f)ir)mó por no sa-

ber. Firmólo, a su ruego, un testigo junto co(n) su merced de que doy fe. (F.126 v.) **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. José de Quintana. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Juana Catireu, hija de Jerónimo Catireu

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en seis días de el mes de noviembre de mil setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que está tratando sobre descubrir todos los indios e indias que concurren a una cueva de brujos, hizo comparecer ante sí y en su juzgado, a una india que estaba presa en un cuarto de su casa, de quien recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo, cómo se llama, de dónde es natural y en qué se ocupa, dijo que su nombre es el de Juana Catireu, hija legítima de Gerónimo Catireu y de Agustina Aillanca, que nació en esta doctrina en un paraje llamado Larque, que es cristiana y que su ejercicio es el servir a su marido, el que se llama Martín Curipangi. Y repreguntándosele si sabía la causa de su prisión, dijo que lo sabía por haberlo oído decir; y diciéndole que dijese qué era lo que había oído decir, dijo que lo que había oído decir era que por bruja, y por haber ido a una cueva donde (F.127) concurren otros de el mismo arte, lo que no pude negar por ser verdad, y que ha ido a ella en figura de chonchó(n). Y que en la puerta de la cueva, de la parte de dentro, está un chivato pillán al que le dió a(do)ración osculándole el rabo. Y que más ad(e)lante está un culebrón, y que éste se repechó hasta los pechos, como haciendo halagos y qu(e) después se bajó al suelo. Y preguntándosele (quién) la llevó a esta cueva y quién le enseñó este (ar)te, dijo que un tío suyo llamado Francisco M(i)llaqueu que fue casado con una india lla(mada) Marucha, y que ya éste tal es muerto. Y preguntádosele en qué se ocupaban en dicha c(ue)va y a quiénes conoció en ella, dijo que a lo q(ue) iban era a beber y a bailar, y que ésto no lo hizo ella por ser pequeña, que tendría como hasta doce o trece años; y que a los que conoció dent(ro) de la cueva son al dicho su tío que la llevó; a Jua(n) Catireu; a Margarita, su mujer; a Lorenz(o) Liempangui; a Andrés, indio,a María, mujer de Millaqueu; a Aneta, india mujer de Domingo Catireu; a Margarita, india niet(a) de la dicha Aneta; a José Guaiquileb; a Jer(ó)nima Ybunpán, madre de esta dec(la)rante; a Francisco Mariguala, y que

aunque habí(a) muchos más (F.127 v.) no los conoció por ser pequeña y que de ellos p(o)drán dar razón los mismos que ella ha declarado que conoció en dicha cueva por ser éstos de mayor edad. Y que todo lo que lleva confesado y declarado es verdad y que, si necesario fuere, se los dirá en su misma cara, y los convencerá en caso de que lo nieguen, porque declara la verdad. Y pide misericordia como arrepentida de tal delito. Y que éstos jamás lo ha confesado al confesor, por temor que tenía si lo llegaba a confesar. Y que ésta es la verdad, so cargo de el juramento hecho, en que se afirmó. Y siéndole leída su declaración, de verbo adverbum, dijo que estaba fiel y legalmente puesta y que no tenía qué quitar, y bajo de la misma so- lemnidad se ratificó. Dijo ser de edad de veinte años y que no le tocan las gene- rales de la ley. No firmó por no saber. Firmólo, a su ruego, un testigo junto con su merced de que doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Juan Ricardo Fernández. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Francisca Relmuán

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en siete días de el mes de noviembre de mil setecientos cuarenta y nueve años, el señor ministro d(on) Simón de Mandiola, cura y vicario de est(a) ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que está haciendo sobre descubrir todos los que concurren y entran a las cuevas de brujos de Gallipavo y Guechuqueu, hizo comparecer ante sí y en su juzgado, a una india que estaba presa en casa del maestre de campo don José de Guzmán, de quien recibí juramento que hizo por D(ios), nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo de el cual prometió decir verda(d) en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo, cómo se llama, de dónde es n(a)tural y en qué ejercicio se ocupa para mantenerse, dijo que su nombre es el de Fr(an)cisca Relmuán, que es natural de esta doctrina en Palpal y que su ejercicio es servir a su marido por ser casada como católic(a) cristiana, según el orden de nuestra santa madre iglesia. Y preguntándosele si sabía la causa porque estaba presa dijo que sí, y q(ue) era porque le imputaban de que era bruja, pero que no sabe tal cosa ni tal arte, ni donde son las cuevas donde concurren los br(u)jos. Y redarguyéndosele que (F.128 v.) cómo decía que no sabía la cueva donde iban los brujos, cuando hay testigos que le acusan que concurrió y entró a una de las dichas cuevas dijo que no ha entrado a cueva ninguna. Y trayéndosele a su presencia a Gerónima, madre de dicha Francisca, para que le

convenciese sobre haber entrado dijo que era falso y la dicha, su madre, dijo que era verdad, que la entró una vez a la dicha cueva, cargada, siendo pequeñita, y que por esta razón no se acordará. Y volviéndosele a instar, porqué lo negaba, cuando Juan Catireu y Margarita, su mujer, y Andrés, y Juana, del mismo arte, con Gerónima y Aneta, indios e indias del mismo arte la acusan y condenan, y están prontos a decírselo en su misma cara y convencerla de que entraba con ellos a la dicha cueva, dijo esta declarante que todo era falso, y que nunca entró a tal cueva y que sólo era verdad que oyó decir que había cueva en la casa de el dicho Juan Catireu. Y poniéndosele por delante el dicho Juan Catireu y diciéndole éste como era cierto que había entrado a su cueva y que la había visto, y que era cierto que estuvo en ella la dicha Francisca, y que no levantaba testimonio y que lo negaba. Dijo la dicha Francisca que no había tal, ni que jamás se acuerda haber entrado a la expresada cueva, y que sólo lo decía por estar el dicho Catireu convencido, sin tener más fundamento, porque sí hubiera entrado confesará la (F.129) verdad; y que ésto que declarado tiene es la pura verdad, y que conoce que si hubiera cometido este delito, arrepintiéndose y pidiendo misericordia sab(e) que le perdonarían y que así, bajo del jurament(o) que hecho tiene, dice que es testimonio que le levantan y se ratifica en ello con la misma solemnidad. Dijo ser de edad de veinte años, poc(o) más o menos, y que no le tocan las generales d(e) la ley. No firmó por no saber. Firmólo, a su ruego, un testigo junto con su merced de q(ue) doy fe. **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Maestre Juan Ricardo Fernández. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

Declaración de Rosa Aileb

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en siete días de el mes de noviembre de mil seteci(en)tos cuarenta y nueve años, el señor ministro don Simón de Mandiola, cura y vicario de esta ciudad y su doctrina, en prosecución de las diligencias que está haciendo sobre descubrir todos los que concurren y entra(n) a las cuevas de brujos de Gallipavo y Guechuqueu, hizo comparecer ante sí y e(n) su juzgado, a una india que estaba presa en casa del general Agustín de Soto y Aguilar, de q(uién) recibí juramento que hizo por Dios, (F.129 v.)nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo del cual prometió decir verdad en todo lo que supiere y preguntádole fuere. Y siéndolo, cómo se llama,

de dónde es natural y qué ejercicio se ocupa para mantenerse, dijo que su nombre es el de Rosa Aileb, casada, que es natural de la Estancia del Rey y que su ejercicio es el servir a su marido llamado José Guaiquileb. Y repreguntándosele si sabía la causa de su prisión dijo que sí la sabía. Y diciéndosele que dijiese cual era, dijo que era por haber entrado a una cueva que está en la estancia de don Félix de Zapata, a la cual fue en figura de zorra, en compañía de su marido José Guaiquileb; y que vió, luego que entró a la cueva, un chivato pillán al cual le dan adoración todos los que entran osculándole atrás, y que así lo hizo esta declarante. Y más adentro está un culebrón, y que éste se repecha por los pies como haciendo halagos y se sube hasta la cabeza y de allí se vuelve a bajar hasta el suelo; y concluído ésto, dice que pasó adentro, hasta donde estaban los demás que habían entrado (F.130) primero, los que estaban bailando a la forma de los indios y que conoció allí dentro a Melchora, india; a Lorenzo Liempangui; a A(n)drés Guentepangui; a Juan Catireu, a su m(u)jer llamada Margarita; a Ana Rantu(i)llanca; a Agustina Aillanca; a María, m(u)jer de Millaqueu y al dicho Millaqueu, dueño de la cueva; a Gerónima Ibunpán, y que también oyó decir que también entraba Francisc(a,) hija de dicha Gerónima, porque también era br(u)ja, pero que no la vió dentro de la cueva y aunque habían otros indios e indias no los (co)noció por ser esta declarante de este pa(r)tido, y que quienes los podrán conocer son los (due)ños de la cueva. Y repreguntándosele si sabía de otra cueva que está en Larque, en u(n) cerrillo llamado Guechuqueu dijo que n(o) entró en ella, pero que lo oyó decir mucha(s) veces que tenía Juan Catireu esa otra cueva. Y repreguntándosele quién le enseñó este arte dijo que su marido José Gua(i)uileb, y que nunca ha hecho daño a person(a) ninguna, y que este pecado jamás lo ha c(on)fesado por temor que tenía, y que ahora lo d(e)clara arrepentida, y que pide misericord(ia) viendo que es un error el que cometía. Y esto mismo que declarado tiene lo dirá siempre que fuese preguntada y, (F.130 v.)si necesa(rio) fuere, también se lo dirá en sus propias caras a todos los que lleva denunciados hasta convencerlos. Y que allí, dentro de la cueva, toca el tambor Juan Catireu, y que la guitarra la toca su marido de esta declarante llamado José Guaiquileb y que ésto es todo lo que sabe y la verdad, so cargo de el juramento que hecho tiene. Y siéndole leída su declaración dijo que estaba fiel y legalmente puesta, y que ésto mismo diría siempre que fuese preguntada, porque desde ahora, para siempre jamás, abjuraba de todo pacto con el demonio y que, bajo de la misma solemnidad, se ratificaba por ser verdad. Y dijo ser de edad de veinte y cuatro años y que no le tocan las generales de la ley. No firmó por no saber. Fir-

mó, a su ruego, un testigo junto con su merced de que doy fe. (F.131) **Ministro don Simón de Mandiola. Testigo. Maestro Juan Ricardo Fernández. Por mí y ante mí. Domingo de Castro. Notario.**

4. Declaraciones de los indígenas, según el juez comisionado, Francisco Riquelme de la Barrera (1750).

Declaración de Melchora Chicalab

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en primero día del mes de abril del año de mil setecientos y cincuenta, yo, dicho juez comisionario, en virtud de la nómina de los dichos indios, firmada del protector por los que se hallaron presentes, hice comparecer en mi juzgado a Melchora Chicalab para efecto de tomarle su confesión y, por no ser ladina, se nombró por intérprete al capitán de caballos don Pedro Navarrete, quien debajo de juramento, prometió de usar fielmente su cargo y, estando presente su protector, le recibí juramento a la susodicha, el que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz debajo de cuya gravedad que le hice saber y lo pedido por el señor protector fiscal y lo contenido en la real provisión, prometió decir verdad en lo que supiere y preguntádole fuere sobre si ha hecho pacto con el demonio o con algunos hechizos, ha causado enfermadades en los cuerpos o quitado alguna vida o vidas; o si sabe que alguno ha hecho estos daños. Dijo que no ha tenido amistad con el demonio y que no ha hecho daño con ningunos hechizos por no saber, ni menos ha quitado ninguna vida ni sabe que otro haya hecho tales daños. Fuéle preguntado por el sitio que ellos llaman cueva y la culebra y chivato que ellos decían había en la puerta; dijo que no sabe nada de (é) sto y que se lo oyó decir al indio Lorenzo; dice que se lo oyó decir al hueñi llamado Francisco y no a Lorenzo. Fuéle preguntado que cómo negaba ahora cuando ya (a)ntes lo tiene confesado y dijo que, de temor de los azotes que le estaban dando se levantó testimonio, y que la amenazaron a pegarle fuego si no le quitaba el daño a (l)a mujer de don Alejo Zapata, atribuyéndole a que ella le había hecho daño en la salud. (F.146) Y preguntándole sobre las cámaras doradas dijo que no sabía nada y que la india llamada Jose(fa) se lo había dicho a don Alejo Zapata por habérselo dicho don Alejo a esta confesante. Y que ésta es la verdad, so cargo del juramento que hech(o) tiene en que se afirmó y ratificó estando presente su protector y el intérprete, quienes lo firmaron juntamente conmigo y testigos a

falta de escribano, para que co(n)ste en este común a falta del sellado de que doy fe. **Testigo Pedro Navarrete Carlos de Lagos. Testigo José Balmaceda. Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

Declaración de Francisca

En dicha ciudad y dos del mes de abril (de) setec(ien-)tos y cincuenta años, yo, dicho juez comisionario (hi-)ce comparecer en mi juzgado a Francisca ... (*), para efecto de tomarle su confesió(n.) Y habiéndola enterado de todo lo contenido en el escrito del señor protector fiscal le r(e)cibí juramento, el que hizo por Dios nuestro señor, y a una señal de cruz, so cargo del cual pro(me)tió decir verdad en lo que supiere y pregunt(á-)dole fuere sobre hechizos y demás sup(ers)ticiones. Y si está impuesta en el alto y (di-)vino misterio de la santísima trinidad (y) en todo lo que cree nuestra santa madre igles(ia), dijo, siéndole preguntado que de adónde er(a) natural, d(e) esta doctrina de Chillán, y que (es) cristiana católica, que cree en todos los (F.146 v.) m(is)terios de nuestra santa madre iglesia, que sabe que hay Dios y que sabe, asimismo, que hay gloria para los buenos, infierno para los malos que no cumplen con lo preceptos de Dios y de nuestra santa madre iglesia. Y preguntándole si cree en hechizos o brujerías supersticiosas dijo que no cree en hechizos ni supersticiones, que no sabe nada de brujerías ni que ha hecho daño a nadie en la salud ni en la vida, ni que ha sido castigada ni ha coadyuvado a lo que se contiene la pregunta. Y preguntándole si sabe del sitio expresado donde se presume tengan sus juntas los hechiceros responde que no sabe, ni menos tiene conocimiento de ídolos ni adoratorios ni de otras personas que sean partes en la calumnia que se les ha puesto; y dice la confesante que antes de (e)sta confesión judicial extrajudicial no ha sido llamada a juicio de confesión, aunque fue traída presa a esta dicha ciudad por orden del señor cura y vicario don Simón de Mandiola, y ésta, responde y dice, es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene en que se afirmó y ratificó siéndole leida su confesión. Y dijo ser de edad, a lo que me parece, de veinte y cinco años y, por no saber firmar, no la firmó y la firmó su protector ante mi y testigos con quienes autuó a falta de escribano en este (F. 147) papel como por falta del sellado de que doy fe. **Testigo don José de Ulloa. Carlos de Lagos. Testigo José Balmaceda Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

(*) Ilegible en el manuscrito.

Declaración de Gerónima Gueymuypangui

Luego incontinenti en dicho día, mes (de abril,) en dicha ciudad, para la prosecución de (las) confesiones, yo, el dicho juez comisionari(o,) hice comparecer en el juzgado a Gerónim(a) Gueymuypangui, natural de)e)sta doctr(i-)na de Chillán de quien, estando presente habiéndole preguntado si er(a) cristiana, si creía en el alto y di(vi-)no misterio de la santísima trinida(d) y que si está impuesta y firme en tod(o) lo que cre(e) y confiesa nuestra santa madr(e) iglesia y respuesto que si le man(dó) hacer la señal de la cruz y se le recibió juramento en forma de derecho presente el protector, so cargo del cual pro(me-)tió decir verdad en lo que supiere, y sié(n-)dosele, al tenor de la petición de pedimento del señor protector fiscal, dijo que en todo lo que se le ha preguntado que cree, primeramente en Dios, creador del ciel(o) y tierra y en todo lo que cre(e) nuestra santa madre iglesia, como cristiana cató(li-)ca criada entre españoles, porque en ... (*) ha sido doctrinada y, que sabe rezar todas (F.147 v.) las oraciones y ésto responde. Y preguntándole si cree en brujerías o supersticiones dice que no cree en hechicerías, ni entiende de maleficios diabólicos; y preguntándole si había sido traida presa por tal delito respondió que sí, y que le habían tomado confesión y que, por haberla amenazado el cura y su notario confesó, en aquel tiempo, había entrado dos veces a la cueva o adoratorio de Juan Cachirev (**) y que ahora, vístose en libertad y sin la opresión, movida de la conciencia, declara y confiesa que no ha entrado a la dicha cueva o adoratorio de Cachirev, ni sabe que tal había y que, compelida de la prisión y amenazada, le levantó testimonio al dicho Catirev. Y preguntádole si sabe de que otros de los causados sean cómplices en hechicería responde que no sabe ni de chivato ni de culebra, ni de cámaras doradas; y esto responde y dice es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene en que se afirmó y ratificó siéndole leida su confesión. Y dijo ser de edad de cincuenta a(ños) y por no saber firmar, firmó su protector ante mí y testigos con quienes autuó por falta de escribano de que doy fe. (F. 148) **Testigo José Balmaceda Carlos de Lagos. Testigo don José de Ulloa José Balmaceda. Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

(*) Ilegible en el manuscrito.

(**) Se refiere a Juan Catireu

Declaración de Margarita Cortés

En la ciudad dicho día, mes y año, yo, el dicho juez comisionario para la prosecució(n) de las confesiones, hice comparecer en m(i) juzgado a Margarita Cortés, natural de la plaza de Purén, de quien estando presente como india ladina que dijo era cristiana y que creía en Dios y en nuestra santa madre iglesia y que sabe rezar, se le recibió juramento, el que hizo por Dios, nuestro señor, y una señal de cruz en forma de derecho, so cargo del cua(l) prometió decir verdad en lo que le fuere p(re-)guntado y fuere sabedora en presencia del protector; siéndosele por el escrito citado, dijo que es cristiana, que cree en Dios, en nuestra santa madre iglesia y que sab(e) rezar. Y preguntándole si cre(e) en hechicerías o supersticiones dice que no cree,ni nunca ha usado de ellos, ni que sabe de cueva ni adoratorio, ni ha creido en ídolos o culebras ni sabandijas, ni en chivato; y es verdad que habiéndola preso el cura don Simón de Mandiola y amenazándola de(s)pués de haberle dado sobre cuarenta azotes confesó, de temor y miedo, levantándose, asimismo, el testimonio de que era bruja, no siéndolo, ni que tiene intención de serlo, que protesta vivir como ha vivido, y que asimismo protesta confesarse y pedir relajación del juramento falso que hizo del temor de que no excediese más, el temor de los azotes, y que no sabe quienes sean brujos o hechiceros, y ésto responde y dice es la verdad (F.148 v.) so cargo del juramento que hecho tiene en que se afirmó y ratificó estando presente su protector; y dijo ser de edad de cincuenta años; y lo firmó el protector juntamente conmigo por lo ya expresado de que doy fe. **Testigo don José de Ulloa Carlos de Lagos Francisco Pardo Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

Declaración de Juan Catireu

En la dicha ciu(dad) día antes y año dichos, yo, dicho juez comisionario, hice comparecer en mi juzgado a Juan Catireu para efecto de tomarle su confesión arreglándome a lo man(da)do. Y estando presente su protector, se le preguntó que dónde era natural, quien dijo ser de la doctrina de Cauquenes, cristiano, quien dijo que conoce a Dios y cree en todo lo que cree nuestra madre la iglesia, y en virtud de ello se le recibió juramento, que hizo por Dios, nuestro señor, y a una señal de cruz en forma de derecho, so cargo del prometió decir verdad en lo que supiere y preguntado le fuese. Y siéndole, dijo que fue traído preso a esta dicha ciudad porque le imputaron de brujo y hechicero y que había

muerto con maleficio a doña Josefa Ortíz, y que el cura don Simón de Mandiola, quien le mandó traer preso, le hizo el cargo dicho, le puso en cuestión de castigo, el que ejecutó en la persona del confesante, quien dice que por primera le dieron hasta cuarenta azotes y que, vístose en aquel aprieto le pidió por Dios y por la Virgen María, al dicho señor vicario, que le dejase de castigar y que respondió el dicho señor vicario ¡dele más!. Y prosiguiendo a la ejecución por mano del notario Domingo de Castro en este (cas)tigo que apareció Lorenzo Liempangui, quien le aconsejó a este confesante que dijese que había cueva arriba de la casa de don Félix Zapata, en un cerrillo, y que allí estaba un chivato, porque si no decía ésto lo habían de matar (a) azotes y, en este estado dijo el confesante que ahí estaba el chivato y la cueva, y que lo dijo del temor de el castigo y que en este estado no supo más por hab(er) quedado insensible de un desmayo, y que vuelt(o) de él, esforzándose con llamar a Dios, en quien (cree) fiel y verdaderamente y no en hechizos ni supersticiones, que no las ha (a)costumbrado en ningún tiempo. Y preguntándole si sabe que haya Dios que ejerzan los abusos y hechicerías, dice no saber, n(i) de cámaras doradas ni culebra; y esto responde el confesante esta verdad, so cargo del juramento que hecho tiene en que se afirmó y ratificó sién(d)ole leída su confesión. Y dijo ser de setenta y tantos años y el protector, que a todo se halló presente, lo firmó ante mí y testigo(s) a falta de escribano de que doy fe. (F.149 v.) **Testigo don José de Ulloa Carlos de Lagos Testigo José Balmaceda Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

Declaración de Juana Catireu

En dicha ciudad, día, mes y año, yo, dicho juez de comisión para la prosecución de las confesiones a los in(dios) decíados de hechiceros, abusos y supersticiones, hice comparecer al juzgado a Juana, natural de esta doctrina de Chillán, muy ladina, cri(s)tiana y sabe rezar, en presencia de su protector le recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor, y a una señal de cruz, so cargo de el prometió decir verdad en lo que supiere y preguntándole fuere. Por su confesión dijo que estuvo presa en esta ciudad por orden del señor vicario de ella porque la acumulaban que era bruja. Y preguntándole si sabe de hechizos o supersticiones dice no saber, ni que cree en ellos, que sólo cree en Dios, ni menos sabe que otro haya hecho daño a nadie, ni sabe de adoratorios ni de ídolos, de chivato ni culebra ni de cámaras doradas. Y preguntándole que cuando estuvo presa, que porqué se había acusado sola diciendo que era bruja; a esto responde

que se levantó testimonio, asimismo, de temor del castigo, porque no la azotaran como a los otros, y esto responde es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene en que se afirmó y ratificó siéndole leída su confesión, y dijo ser de edad de veinte años, presente su protector, quien lo firmó conmigo y testigos de que doy fe. (F.150) **Testigo José de Ulloa Carlos de Lagos. Testigo José Balmaceda. Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

Declaración de Agustina Aillanca

En la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en tres días del mes de abril de setecientos cincuenta años, yo, dicho juez comisionario, hice comparecer en mi juzgado para efecto de tomarle su confesión a Agustina Aillanca, natural de la Estancia del Rey y que desde su tierna edad reside en esta doctrina viviendo entre españoles, india cristiana muy ladina, sabe rezar. Y estando presente su protector le recibí juramento en forma de derecho, el que hizo por Dios, nuestro señor, y a una señal de cruz debajo de cuya gravedad prometió decir verdad en lo que supiere y preguntándole fuere sobre el asunto de hechicerías y demás supersticiones; y siéndole, dijo que la trajeron presa a esta ciudad por orden del señor vicario porque le acumulaban ser bruja; y siéndole preguntado si sabe de hechicerías o que con ellas haya hecho algún mal, o si sabe que otra persona lo haya hecho, dijo que dice que no, ni menos que otro haya hecho mal alguno, y reconviniéndole sobre su primera confesión, dijo que había dicho que era bruja temiendo el castigo que a otros le daban, y que al señor vicario le dijo que en el cerrito de Guechuqueu tenían la cueva, y que de miedo le dijo que si y que había cueva, chivato, culebra y la casa dorada, (F.150 v.) y que ésta es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene, en que se afirmó y ratificó siéndole leída su confesión. Y dijo ser de edad de cincuenta años y para que conste lo firmó su protector junto conmigo y testigos por lo ya dicho de que doy fe. **Testigo José de Ulloa Carlos de Lagos Testigo José Balmaceda. Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

Declaración de María Lebilab

En dicha ciudad y dicho día, mes y año, yo, dicho juez comisionario, para efecto de tomarle su confesión, hice comparecer en mi juzgado a María Lebilab. Presente su protector le recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor

y a una señal de cruz debajo de cuya gravedad prometió decir verdad en lo que supiere y preguntándole fuere, india cristiana ladina, dice que sabe rezar, criada entre españoles; y siéndole sobre el asunto de hechizos y demás supersticiones, dijo que no sabe de tales hechizos, ni menos ha hecho mal a nadie ni que otro haya hecho mal, y que habiendo sido amenazada de castigo, por libra(r)se de (é)l y porque le aconsejó una mujer española que se levantase (F.151) testimonio si quería librar, dijo que era brujo Juan Catireu y su tía Margarita, y que con ellos hab(ía) entrado a la cueva, y que estaba (blan)queada y que había en la puerta culebra y chivato, llámase la mujer a la vuelta m(en)cionada Bartola de la O.y que ésta es la v(er)dad, so cargo del juramento que hecho tiene e(n) que se afirmó y ratificó siéndole leido su dicho, y dijo ser de edad de diez y (o)cho año (s); y lo firmó su protector juntamente conmigo y testigos para que conste de que doy fe.(*). **Testigo don José de Ulloa Carlos de Lagos. José Balmaceda Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera.**

(*) Declaro que a la citada Bartola de la O., no le cogí su juramento porque dijeron no hallarse en la ciudad, ni saben donde estaba y lo firmé. Riquelme.

Declaración de Francisco Mariguala

En el asiento de Palpal, jurisdicción de la ciudad de Chillán, en veinte y dos días del mes de abril de mil setecientos cincuenta años yo, dicho juez comisionario, hice parecer(sic) en mi juzgado a Francisco, indio y por nombre del(a) tierra Mariguala, natural de Boroa, para efecto de tomarle su confesión sobre los hechizos y demás supersticiones y, estando presente su protector, le recibí juramento que hizo por Dios, nuestro señor y a una señal de cruz, so carg(o) del cual prometió decir verdad en lo que supiere y preguntádole fuere, (F.151 v.) dijo siéndolo del tiempo que (h)a que está entre españoles respondió que (h)a veinte años; fuéle preguntado que si ha hecho daño (a) alguna persona con hechizos o si sabe que otros lo hayan hecho, dice que no, ni menos que otros lo hayan hecho; que cómo había de hacer tal cosa siendo Dios su padre, y que lo llevaron preso a la cárcel de la ciudad por orden del señor vicario, y que en ella estuvo tres meses porque un indio Lorenzo dijo que era brujo, el cual anda huido, y dice que porque acusaba a todos no lo castigaron ni lo prendieron, y que siempre andaba suelto sirviéndole a dicho señor vicario, ministro don Simón de Mandiola, y que de la dicha cárcel lo sacaron (a) azotar. Fuéle preguntado que

porqué lo azotaban y dijo que porque no confesaba que era brujo hasta que, a fuerza del rigor de los azotes, viendo correr su sangre por las piernas, se levantó testimonio y dijo que lo era por librarse de más azotes; y que después de esto estuvo un mes en la casa de dicho señor vicario, sirviéndole, a lo que le obligó, sin embargo de hallarse enfermo de dichos azotes, y dice que hasta hoy padece de ellos sin embargo de haberse huído a curarse; y que entonces dijo que en Longaví, partido (de) Maule, había cueva, culebra y chivato, y un ibunche; y que esto lo hizo de miedo y que todo fue mentira. Y siéndole preguntado sobre las cámaras doradas dice que no sabe nada y, que ésta es la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene, en que se afirmó y ratificó siéndole leída su confesión; y parece ser de edad sesenta años, (F.152) y para que conste lo firmó su protector conmi(go) y testigos por falta de escribano de que doy fe. (F.152 v.) **Carlos Lagos Testigo José Pardo Tesstigo Francisco Pardo Por mí y ante mí. Francisco Riquelme de la Barrera**

BIBLIOGRAFIA

Alonqueo, Martín. *Mapuche, Ayer-hoy*. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre Las Casas. Chile. 1985.

Aravena, Néstor et. al. *El relato mítico mapuche en comunidades de la VIII y IX región*. Seminario conducente al título de Profesor de Estado en Castellano. Universidad de la Frontera.Temuco. 1983.

Augusta, Félix de. *Lecturas araucanas*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas. Chile. 1934.

Bacigalupo, Ana. *Variación del rol de machi dentro de la cultura mapuche*. Nütram. Año IX. Nº 31. Santiago. 1993.

Balbontín, Manuel. *Brujos y hechicerías*. Ediciones Arcos. Santiago. 1965.

Barriga, Alicia et. al. *Origen y naturaleza de los personajes míticos mapuches*. Seminario conducente al título de Profesor de Estado en Castellano. Universidad de la Frontera. Temuco. 1984.

Barrios, Marciano. *Religiosidad popular*. Teología y vida. vol. XVIII. Santiago. 1977.

Barros Arana, Diego. *Historia General de Chile*. Tomos V y VI. Rafael Jover Editor. Santiago. 1886.

Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Ediciones Sur. Santiago. 1985.

Bibar, Gerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago. 1961.

Bonfil, Guillermo. *México profundo, una civilización negada.* Secretaría de Educación Pública. CIESAS. México. 1987.

Borges, Pedro. *La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)*. Missionalia Hispánica. Año XIV. Nº 41. Madrid. 1957.

Bueno, Cosme. *Descripción de las provincias de los obispados de Santiago y Concepción*. CHCH. Tomo X. Imprenta de la librería del Mercurio. Santiago. 1876.

Carmagnani, Marcelo. *Les mécanismes de la vie économique dans une societé coloniale: Le Chili (1680-1830)*. S.E.V.P.E.N. París. 1973.

Caro, Julio. *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial. Madrid. 1986.

Casanova, Holdenis. *El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica.* Araucanía, temas de historia fronteriza. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1985.

Casanova, Holdenis. *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad*. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1987.

Casanova, Holdenis. *Presencia franciscana en la Araucanía. Las misiones del Colegio de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818).*

Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1988.

Cavendish, Richard. *Historia de la magia*. Ediciones Lidiun. Buenos Aires. 1979.

Cervantes, Miguel de. *El coloquio de los perros*. Editorial Sopena. Argentina. 1961.

Contreras, Constantino. *Mitos de brujería de Chiloé*. Estudios Filológicos Nº 2. Universidad Austral. Valdivia. 1966.

Coña, Pascual. *Testimonio de un cacique mapuche*. Pehuén Editores. Santiago. 1984.

Cunill, Pedro. *Chile meridional criollo: Su geografía humana en 1700*. Cuadernos geográficos del Sur. Año I. Nº 1. Universidad de Concepción. 1971.

Donoso, Roberto. *El culebrón, una leyenda herpetológica*. Anales de la Universidad de Chile. Nº 145. Santiago. 1968.

Donovan, Frank. *Historia de la brujería*. Alianza Editorial. Madrid. 1978.

Dougnac, Antonio. *El delito de hechicería en Chile indiano*. RChHD Nº 8. Santiago. 1981.

Escobari, Laura. *Producción y Comercio en el espacio sur andino. S. XVII*. Embajada de España en Bolivia. La Paz. 1985.

Evans-Pritchard, E.E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Editorial Anagrana. Barcelona. 1976.

Faron, Louis. *Los mapuche, su estructura social*. Instituto Indigenista Interamericano. México. 1969.

Föerster, Rolf. *Estructura y funciones de parentesco mapuche: su pasado y presente*. Tésis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile. Santiago. 1980.

Föerster, Rolf. *La conquista en el ámbito mapuche*. Tópicos'90. Nº 1. Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago. 1990.

Föerster, Rolf. *La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía*. Nütram. Año VI. Nº 3. Santiago. 1990.

Föerster, Rolf. *Lo religioso mapuche, desde los religiosos cristianos*. Tópicos'90. Nº 3. Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago. 1991.

Föerster, Rolf. *Guerra y aculturación en la Araucanía*. Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. Universidad de la Frontera. Temuco. 1991.

Föerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago. 1993.

Gil, Fernanda. *Las brujas a través del tiempo y del espacio*. Ponencia III Congreso Internacional de Etnohistoria. Chile. 1993.

Godoy, Hernán. *La cultura chilena.* Editorial Universitaria. Santiago. 1982.

Gómez, Pedro. *Muestras del diablo*. Monte Avila Editores. Caracas. Venezuela. 1970.

Gómez de Vidaurre, Felipe. *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*. CHCH. Tomo XIV. Imprenta Ercilla. Santiago. 1889.

Góngora, Mario. *Origen de los inquilinos en Chile Central*. Editorial Universitaria. Santiago. 1960.

Góngora, Mario. *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile*. Estudios de Historia de las ideas y de Historia Social. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Chile. 1980.

González de Najera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Editorial Andrés Bello. Santiago. 1971.

Grebe, María Ester et. al. *Cosmovisión Mapuche*. Cuadernos de la realidad nacional. Nº 14. Santiago. 1972.

Grebe, María Ester. *Taxonomía de enfermedades mapuches*. Nueva Epoca Nº 2. Universidad de Chile. Santiago. 1975.

Guarda, Gabriel. *Historia urbana del reino de Chile*. Editorial Andrés Bello. Santiago. 1978.

Guarda, Gabriel. *Flandes Indiano. Las fortificaciones del reino de* Chile. 1541-1826. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1990.

Guevara, Tomás. *Psicología del pueblo araucano.* Imprenta Cervantes. Santiago. 1908.

Haenke, Thaddaeus. *Descripción del reino de Chile.* Editorial Nascimento. Santiago. 1942.

Jara, Alvaro. *Guerra y sociedad en Chile.* Editorial Universitaria. Santiago. 1984.

Kuramochi, Yosuke. *Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches.* Nütram. Año VI. Nº 4. Santiago. 1990.

Kuramochi, Yosuke. *Me contó la gente de la tierra.* Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1992.

Kuramochi, Yosuke. *Cultura Mapuche. Vol. 1. Relatos mapuches.* Universidad Católica. Temuco. 1992.

Kuramochi, Yosuke. *Cultura Mapuche. Vol. 2. Relaciones de rituales y tradiciones.* Universidad Católica. Temuco. 1992

Latcham, Ricardo. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos.* Imprenta Cervantes. Santiago. 1924.

Laviana, María Luisa. *Resistencia indígena a la religión católica: los brujos de la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII.* Centro de Estudios Históricos de América Latina. Universidad Jozsef Attila. Szeged. Hungría. 1989.

Leiva, Arturo. *El otro cautiverio. El relato de fray Juan Falcón y su oposición a la doctrina del padre Luis de Valdivia.* Revista Frontera. Universidad de la Frontera. Temuco. 1982.

León, Leonardo. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas. 1700-1800.* Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1991.

León, Leonardo. *Alianzas militares entre los indios de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1872.* Nueva Historia Nº 1. Londres. 1981.

León-Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista.* Editorial Joaquín Mortiz. México. 1964.

León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos.* Universidad Autónoma de México. 1969.

Lisón, Carmelo. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia.* Akal Editor. Madrid. 1979.

Mair, Lucy. *La brujería en los pueblos primitivos actuales.* Ediciones Guadarrama. Madrid.

Marino, Mauricio - Osorio, Cipriano. *Proceso a los brujos de Chiloé.* Copylandia. Santiago. 1987.

Mariño, Xosé. *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal.* Edicións Xerais de Galicia. España. 1984.

Medina, José Toribio. *Voces chilenas de los reinos animal y vegetal.* Imprenta Universitaria. Santiago. 1917.

Meliá, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido.* Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 5. CEADUC. Asunción. 1986.

Mellafe, Rolando. *Latifundio y poder rural en el Chile de los siglos XVII y XVIII.* Historia social de Chile y América. Editorial Universitaria. Santiago 1986.

Méndez, Luz María. *La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII.* Relaciones fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982.

Métraux, Alfred. *Religión y magias indígenas de América del Sur.* Ediciones Aguilar. Madrid. 1973.

Michelet, Jules. *Historia del satanismo y la brujería.* Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires. 1965.

Moesbach, Ernesto. *Voz de Arauco.* Imprenta San Francisco. Padre Las Casas. 1940.

Molina, Juan Ignacio. *Compendio de la historia civil del reino de Chile.* CHCH. Tomo XXVI. Imprenta Elzeviriana. Santiago. 1901.

Montaldo, Caupolicán. *Del diablo y otros personajes* (Crónica folklórica de la cuenca del Itata). Universidad de Concepción. 1984.

Montecino, Sonia. *Mujeres de la Tierra.* CEM - PEMCI. Santiago 1984.

Mora, Ziley. *Coihueco: dos raíces de una cultura*. Municipalidad de Coihueco. 1987.

Morandé, Pedro. *Ritual y palabra.* Centro Andino de Historia. Lima. Perú. 1980.

Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina.* Cuadernos del Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago. 1984.

Mujica, Juan. *Linajes españoles. Nobleza colonial de Chile.* Tomo I. Editorial Zamorano y Caperán. Santiago. 1980.

Muñoz, Reinaldo. *El Seminario de Concepción durante la colonia y la revolución de la Independencia (1572-1813).* Imprenta San José. Santiago. 1915.

Muñoz, Reinaldo. *Rasgos biográficos de eclesiásticos de Concepción. 1552-1818.* Imprenta San José. Santiago. 1916.

Muñoz, Reinaldo. *Chillán, sus fundaciones y destrucciones. 1580-1835.* Imprenta San José. Santiago. 1921.

Olivares, Miguel de. *Historia militar, civil y sagrada del reino de Chile.* CHCH. Tomo IV. Imprenta del Ferrocarril. Santiago. 1864.

Olivares, Miguel de. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)* CHCH. Tomo VII. Imprenta Andrés Bello. Santiago. 1874.

Ovalle, Alonso de. *Histórica relación del reino de Chile*. Instituto de literatura chilena. Santiago. 1969.

Oviedo, Carlos. *Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el Ilustrísimo Señor Francisco González de Salcedo.* Historia 3. Universidad Católica de Chile. Santiago. 1964.

Parker, Cristián. *Cultura mapuche y prácticas médicas tradicionales en la región del Bio-Bio*. Nütram. Año VII. Nº 25. Santiago. 1991.

Pinto, Jorge. *Frontera, misiones y misioneros*. Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1988.

Pinto, Jorge. *Entre el pecado y la virtud*. Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. Universidad de la Frontera. Temuco. 1991.

Plath, Oreste. *Geografía del mito y leyenda chilenos*. Editorial Nascimento. Santiago. 1983.

Prieto. Luis. *Diccionario biográfico del clero secular. 1535-1918.* Imprenta Chile. Santiago. 1922.

Robles, Eulogio. *Costumbres y creencias araucanas*. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago. 1942.

Rosales, Diego de. *Historia general de Chile. Flandes Indiano*. Tomo I. Editorial Andrés Bello. Santiago. 1989.

Rosales, Diego de. *Seis Misioneros en la frontera mapuche.* Centro Ecuménico Diego de Medellín. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1991.

Romano, Ruggiero. *Una economía colonial: Chile en el siglo XVIII.* Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1965.

Ruiz-Esquide, Andrea. *Los indios amigos en la frontera araucana.* Editorial Universitaria. Santiago. 1993.

Sala, Joseph de la. *Visita general de la Concepción y su obispado por fray Pedro Angel de Espiñeyra, su meritísimo prelado (1765-1769).* Estudio preliminar, transcripción y notas de Jorge Pinto. Ediciones Instituto Profesional de Chillán. 1986.

Salinas, Maximiliano. *Demonología y colonialismo. Historia de la comprensión folklórica del diablo en Chile.* Araucaria de Chile. Nº 45. Ediciones Michay. Madrid. 1978.

Salinas, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile.* CEHILA. Ediciones Rehue. Santiago. 1987.

Salinas, Maximiliano. *El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619.* Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. Universidad de la Frontera. Temuco. 1991.

Sánchez, Ana. *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII).* Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco. Perú. 1991.

Schindler. Helmut. *Pillán 3*. Actas de lengua y literatura mapuche. Nº 3. Universidad de la Frontera. Temuco. 1988.

Sempat, Carlos. *El sistema de la economía colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 1982.

Senn, Armando. *La brujería entre los mapuches*. Tésis para postular al grado de Licenciado en Historia. Universidad de Chile. Santiago. 1985.

Sierra, Malú. *Mapuche. Gente de la tierra*. Editorial Persona. Santiago. 1992.

Silva, Osvaldo. *Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile*. Cuadernos de Historia Nº 6. Universidad de Chile. Santiago. 1986.

Silva, Osvaldo. *Aproximaciones al estudio del mestizaje en Chile durante los siglos XVI y XVII*. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos. Nº 4. Santiago. 1990.

Silva, Osvaldo. *Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche*. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos Nº 5. Santiago. 1990.

Silverblatt, Irene. *Dioses y diablos: idolatría y evangelización*. Allpanchis Nº 19. Cusco. Perú. 1982.

Silverblatt, Irene. *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco. Perú. 1990.

Suárez, Ursula. *Relación Autobiográfica*. Editorial Universitaria. Santiago. 1984.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro.* Siglo Veintiuno Editores. México. 1987.

Vaïsse, Emilio. *Los brujos de Chillán en 1749*. RChHG. Año X. Tomo XXXVI. Nº 40. Santiago. 1920.

Valdivia, Pedro de. *Cartas de relación de la conquista de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago. 1978.

Vargas, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1572)*. Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana. 1951.

Vicuña, Julio. *Mitos y supersticiones*. Imprenta Universitaria. Santiago. 1910.

Villalobos, Sergio. *Tres siglos y medio de vida fronteriza*. Relaciones fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982.

Villalobos, Sergio. *Historia del pueblo chileno*. Tomo 3. Empresa Editora Zig-Zag. Santiago. 1986.

Villalobos, Sergio. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Ediciones de la Universidad Católica de Chile. Santiago. 1989.

Villalobos, Sergio. *La vida fronteriza en Chile*. Editorial MAPFRE. Madrid. 1992.

Waag, Else. *Tres entidades wekufü en la cultura mapuche*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina. 1982.

Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial. Madrid. 1976.

Zapater, Horacio. *Visión araucana de la conquista*. RChA Nº 1. Universidad de Chile. Santiago. 1978.

Zapater, Horacio. *La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX*. Relaciones fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982.

Zapater, Horacio. *Parlamentos de paz, en la guerra de Arauco*. Araucanía. temas de historia fronteriza. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco. 1989.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECC. SELECCION ADQUISICION Y CONTROL
17 ENE. 1995
DEPOSITO LEGAL
CHILE